Ueber
den
Begriff und die letzten Gründe
des
Rechts.

Ein
historisch-kritisch-szientifischer Versuch
zur
Begründung
einer
philosophischen Rechtslehre

von

Georg Henrici
Doktor der Philosophie.

Erster Theil.

Zweite mit einem vollständigen Register vermehrte Ausgabe.

Hannover,
im Verlage der Helwing'schen Hof-Buchhandlung.
1822.

5 B

Ueber den Begriff und die letzten Gründe des Rechts.

Ein historisch-kritisch-szientifischer Versuch zur Begründung einer philosophischen Rechtslehre

von

Georg Henrici

Doktor der Philosophie.

Erster Theil.

Zweite mit einem vollständigen Register vermehrte Ausgabe.

Hannover,
im Verlage der Helwing'schen Hof-Buchhandlung.
1822.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

V o r r e d e.

Wenn der Inhalt der vorliegenden Schrift mehr *historisch-kritischer* als *szientifischer* Art ist: so liegt der einzige Grund davon in der Wahrheit, daſs zur völligen Aufklärung einer Wissenschaft nichts wichtiger, als eine genaue, umfassende Kenntniſs ihrer *Geschichte* seyn kann. Schon Thomasius rühmte von der Geschichte, daſs sie die Fackel sey, vor deren Glanze die Schuppen von den Augen des Wahrheitsforschers verschwänden, und Semler hatte die meisten groſsen, herrlichen Früchte, welche ihm die Gotteslehre verdankt, auf dem Boden der Geschichte gewonnen. Nur nach einer

vollständigen Bekanntschaft mit Allem, was die philosophirende Vernunft jemals zur Grundlegung einer Wissenschaft versucht hat, und nach einer vollendeten Prüfung desselben, ist es möglich, eine genugthuende Begründung dieser Wissenschaft zu Stande zu bringen. Ehe der Mensch die einfache Wahrheit entdeckt, muſs er fast immer durch eine Menge Irrthümer geführt werden. Nur allmählig und gradweise gelingt der Vernunft diese Entdeckung. Jedes spätere System setzt ein früheres voraus, ohne das es fast niemals seyn könnte, was es geworden ist; jedes einzelne giebt seine eignen, wenn auch zuweilen geringfügigen, Beiträge zur Wahrheit, und ist sonach eine nothwendige Bedingung derselben. Man kann daher Alles, was der Darstellung meiner eignen Ideen vorhergeht, als eine nothwendige Einleitung zu denselben betrachten. Ob meine geschichtliche Darstellung aller bisherigen Begriffe und Systeme des Rechts mehr oder weniger, als die Bemühungen

meiner Vorgänger, leistet, darf ich dem Urtheile der partheilosen Rechtsforscher anheim stellen.

Meine Kritik der verschiedenen Rechts-Ansichten und Rechts-Gebäude geht durchgehends von folgenden Grundsätzen aus. Die Moral ist eine Thatsache, die sich unverkennbar in dem Bewuſstseyn eines jeden nicht zu rohen Menschen ankündigt; ihre praktische Wirksamkeit geht allen Spekulazionen vorher. Die reinen Aussagen dieses Bewuſstseyns aufzusuchen und die verschiedenen Moralsysteme an die Resultate desselben, wie an einen sicheren Maſsstab zu halten, war schon die Tendenz meines ersten kritischen Versuchs über den höchsten Grundsatz der Sittenlehre. Ein gewisser Rezensent meynte: „dieser Plan scheine nicht wohl überdacht zu seyn; denn der Prüfung vorgegebner Theorieen liege ein Muster zum Grunde, und dieses müsse erst angegeben werden und könne nicht auf dieselben folgen.“ Mein Plan war indessen

so wohl überdacht, daſs ich noch jetzt, nach der kältesten wiederholten Prüfung desselben, mehr als jemals entschlossen bin, keinem anderen, als gerade diesem, zu folgen. Eine Summe von bestimmten wissenschaftlichen Grundsätzen wird dem Kritiker freilich auch einen bestimmteren Maſsstab zur Prüfung anderer Grundsätze darreichen; dieſs räume ich vorläufig ein. Allein

erstlich bleibt dieses Maſs immer nur subjektiv. Die Verehrer der kantischen Moral pflegten bisher den Anhänger der sogenannten heterenomischen Prinzipien immer nur auf das formale Prinzip hinzuweisen. Für jeden Ungläubigen und Zweifler — welch' ein verkehrtes Verfahren! Wer Andersgläubige überzeugen will, darf am wenigsten damit anfangen, sie mit seinen eignen Meynungen zu bestürmen. Aus dem Arsenal des gesunden Menschenverstandes nehme er seine ersten Waffen, wenn er glücklich seyn will. Nur Einseitigkeiten sind die gewöhnlichen Folgen

von der ewigen kritischen Anwendung des eignen oder desjenigen Maſses, was eine gewisse Schule festgesetzt hat.

Es ist zweitens sogar falsch, daſs der Prüfung vorgegebner Systeme immer ein bestimmtes Muster von dogmatischen Ueberzeugungen zum Grunde liegen müsse. Man kann eine Menge Theorieen bloſs aus den Begriffen des gesunden Menschenverstandes und aus ihrer eignen Inkonsequenz widerlegen, ohne sich für ein anderes Ganzes von positiven Wahrheiten zu bekennen. Kein Skeptiker könnte jemals zur Bekämpfung des Irrthums etwas Wahres gesagt haben, wofern der Satz des Rezensenten ausgemacht wäre. Flatt hat in seiner Prüfung der damals vorhandenen naturrechtlichen Ideen ungemein viel Wahres gesagt, ungeachtet er selbst sein Unvermögen gesteht, etwas positiv Gewisses an die Stelle des Zerstörten zu setzen.

Man kann daher auch dann, wenn man im wirklichen Besitze eines Systems von dogmatischen Ueberzeugungen ist, bei der

Prüfung anderer Systeme diese eignen Grundsätze zur Seite liegen lassen und seine Kritik fast allein durch die Foderungen der Konsequenz und dessen, was der gesunde Menschenverstand über das Objekt der Prüfung festgesetzt hat, leiten oder vermitteln. Ohnehin bleibt der Spekulazion in den meisten praktischen Sachen fast das einzige Verdienst, die Auslegerinn des gesunden Menschenverstandes zu seyn.

Was von der Moral überhaupt gilt, das gilt insbesondere von der Rechtswissenschaft. Auch diese hat ihre einmal ausgemachten, fest bestimmten praktischen Regeln, in deren Ganzem der Philosoph sogar dann, wenn er glücklich genug seyn sollte, das höchste Prinzip derselben zu finden, das Meiste steh'n lassen muſs. Eine Prüfung der verschiedenen Systeme aus dem Gesichtspunkte des praktischen Menschensinnes ist daher auch bei dem Rechte tausendmal verdienstlicher, als aus dem Standpunkte eines gewissen Systems. Jene gilt für Alle, welche Beobachtungs-

kraft und gesunden Menschensinn haben; diese nur für die Anhänger jenes Systems. Eben daher verbirgt sich das, was ich für Wahrheit in den Grundprinzipien des Rechts halte, groſsentheils bei den vorliegenden Prüfungen; sie sind mehr für Zerstörungen als für Aufbauungen berechnet. Erst aus den Trümmern des Negativen *soll das* Positive *hervorgehen.*

Bei der Widerlegung der einzelnen Rechts-Systeme habe ich meine Angriffe mehr gegen den Geist *des ganzen Systems, als gegen gewisse* Neben-Aeuſserungen *seiner Erfinder gerichtet. Dieſs bedarf keiner Rechtfertigung. Doch durfte ein solches Verfahren nicht in den angränzenden Fehler, in eine Vernachläſsigung der feineren Eigenthümlichkeiten eines Systems, übergehen. Mehrere kritische Moralisten haben den allgemeinen Begriff, der mancher Theorie zum Grunde liegt oder nur zu liegen scheint (als den Grundsatz der* Erziehung, *der* Gesetzgebung), *aufgefaſst, vor ihr kritisches*

Forum gestellt, und sind dann auf den feindlichen Gegenstand losgerückt, ohne die weniger auffallenden Modifikazionen des Systems zu beachten. So lassen sich den naturrechtlichen Ideen eines Claproth, Schmaufs und Rousseau, des Gemeinschaftlichen ungeachtet, welches sie unter eine Rubrik zu ordnen scheint, dennoch sichtbare Unterschiede nachweisen. Eben daher darf ich gestehen, dafs meine blofse tabellarische Klassifikazion der verschiedenen Rechts-Dedukzionen nur das Resultat mühsamer und jahrelanger Nachforschungen seyn konnte. Soviel es irgend möglich war, ist bei der Darstellung der fremden Systeme mit einer ausreichenden, von ihren eignen Worten grofsentheils abhängigen, Treue die Kürze vereinigt.

Die stete Rücksicht auf die letzten Gründe des Rechts und eben daher auf seinen innigen Zusammenhang mit der Moral hat diesem Werke eine Ansicht gegeben, welche den blofsen Rechtsgelehrten wenig befriedigen wird. Desto mehr

wird sie vielleicht den Rechtsphilosophen ansprechen.

Es ist nichts erfreulicher für den Forscher der Wahrheit, als die Erfahrung, daſs er, nach Jahrzehenden einer häufigen und angestrengten Beschäftigung mit seiner Wissenschaft, von seinen ersten Ueberzeugungen nicht allein nichts Wesentliches aufzugeben braucht, sondern sogar Ursache hat, sich mit ihnen immer mehr zu befreunden. Mag diese Erfahrung für Andere durchaus kein gültiges Kriterium der Wahrheit enthalten; dem Forscher selbst giebt sie wenigstens die süſse Beruhigung, daſs er bei der Bekanntmachung seiner früheren Untersuchungen keine unreifen oder übereilten Geburten aufgestellt hat.

Wie sehr ich an manchen Stellen die seltne, hohe Achtung bezeugt habe, welche mich gegen die unsterblichen Verdienste des königsbergischen Philosophen durchdringt: so muſs ich doch auf die Ehre Verzicht thun, die mir einige neuere Philosophen erweisen, indem sie mich in

Hinsicht auf die Grundsätze des Rechts unter den Nachfolgern desselben und den weiteren Ausbildnern seiner Ideen aufführen. Meine Ansichten der höchsten Gründe des Rechts weichen von den seinigen durchaus ab. Auch darf ich glauben, daſs schwerlich ein anderer Philosoph eine so ausführliche Prüfung seiner höchsten Rechtsprinzipien versucht hat, als das vorliegende Buch.

Die Zugabe eines vollständigen Sach- und Namen-Verzeichnisses wird, zumal für den Geschichtsforscher des Naturrechts, die Brauchbarkeit dieses Werkes, wie ich hoffe, nicht wenig erhöhen.

Goslar, 31. März, 1822.

Der Verfasser.

I d e e n

zu einer

wissenschaftlichen Begründung

der

R e c h t s l e h r e.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Erster Abschnitt.

Versuch einer Geschichte des Rechtsbegriffs seit den frühesten Daten bis zur Bildungsepoche des wissenschaftlichen Naturrechts.

Es gibt gewisse Ideen, welche nicht allein durch die Foderungen der Vernunft und Wissenschaft in Umlauf gesetzt, sondern dem Menschen schon durch die Bedürfnisse des gemeinen Lebens so nahe gelegt werden, daſs ihre einzelnen Merkmahle sich auch dem gemeinsten Menschenverstande allmählig mit einiger Klarheit enthüllen; aber diese Merkmahle zu sammeln und in einen scharf begränzten Begriff einzufassen, ist ein Geschäft, was selbst der tiefsinnigsten Spekulazion nur selten, dem

gesunden Menschenverstande fast niemals gelingt. Die Schwierigkeit der Sache liegt eben sowohl an der Perfektibilität einer solchen Idee, welche erst gewisse Bildungsperioden durchlaufen mufs, um sich zu ihrer völligen Reinheit zu heben, als an der Zusammengesetztheit ihrer Merkmahle, deren Gattungsbegriff sich oft durch lange Jahrhunderte vor der glücklichsten Abstrakzionsgabe verbirgt.

Mit wenigen Ideen ist dieses in einem so hohen Grade der Fall gewesen, als mit den Ideen des Rechts und der Tugend. Viele Generazionen, die Weisen ganzer Jahrtausende haben an beiden rastlos umhergeirrt, ohne durch den Schleier, der über ihnen ruhet, mehr als den groben Umrifs einer trüben Nebelgestalt gesehen zu haben. Schon Kant hat sehr richtig bemerkt, dafs die Frage, was recht sey, den Rechtsgelehrten eben so sehr als den Logiker die verrufene Frage, was ist Wahrheit, in Verlegenheit setzen möchte, wenn er sich sonst nicht mit leeren Tautologieen aushelfen, oder statt einer allgemeinen Auflösung auf die Gesetze eines gewissen Landes hinweisen wolle.

Aber selbst dann, wenn diese Schwierigkeiten noch bedeutender wären, würden sie schon frühe der hohen, durchfahrenden, alles unterjochenden Macht unseres Begriffs haben weichen müssen. Das Recht gibt seine Rechte nie auf. Wenigstens für den sinnlichen Zustand der zusammenlebenden Menschheit wichtiger als die Tugend, wird es zu allen Zeiten und unter allen Himmelsstrichen, wo der menschliche Geist aus der Wiege seines ersten unmündigen Zustandes hervortritt, geahnet, ergriffen, festgehalten, und bald durch einen gemeinschaftlichen Verein zum Kanon des gegenseitigen Handelns aufgestellt werden. In der That läſst sich der Begriff des Rechts bis in die graue Vorzeit verfolgen, wenn er auch bei allen Völkern des Alterthums noch unentwickelt vorhanden, und durch keine Scheidekunst der Vernunft von fremdartigen Schlakken gereinigt seyn sollte. Eine Geschichte desselben wird daher dem Rechtsphilosophen zur Erweiterung seiner Ansichten wie zur Wegräumung mancher Einseitigkeiten eben so wichtig als dem Moralphilosophen eine Übersicht der moralischen Prinzipien, und dem dogmatischen

Theologen eine Geschichte der christlichen Kirche seyn müssen. Aber, ohnehin nur für einen Versuch berechnet, wird die vorliegende Skitze weder die Rechtsgelahrtheit noch das ganze Naturrecht umfassen. Nicht die Rechtsgelahrtheit; denn diese ist ein weitschichtiges Ganzes, das, erst von unserem einfachen Stammbegriffe entsprossen, und als ein grofses Aggregat von vielen subalternen Sätzen, statutarischen Machtgeboten, oder gar von üppigen und nutzlosen Auswüchsen, weniger für den Philosophen des Rechts als für den Rechtsgelehrten gehört. Nicht das ganze Natur-recht; denn auch dieses ist ein systematisches Total, das hier nicht in seinem vollen Umfange, sondern nur nach seinem primitiven Begriffe, und auch in dieser Hinsicht nur bis zur Epoche seiner wissenschaftlichen Aufführung verfolgt werden soll. Wenn wir aber auch aus der kleineren Sphäre unseres Begriffs zuweilen auf das weite Gebiet der Rechtsgelehrsamkeit abschweifen — denn die letzte hängt mit dem ersteren zu enge zusammen, als dafs beide, ohne Nachtheil für die Bedürfnisse der Wissenschaft, völlig getrennt werden

könnten: so werden wir dennoch das eigentliche Ziel dieser Geschichte nie aus den Augen verlieren.

Die Idee des Rechts ist moralischen Ursprungs; nur die Ethik ist ihre Mutter. Nie werden wir uns rühmen dürfen, die Tochter gründlich kennen zu lernen, wofern wir nicht nach ihrem Ursprunge forschen. Diese genaue Rücksicht auf die Geschichte der Moral ist dem Geschichtschreiber des Rechts desto weniger zu erlassen, weil der menschliche Geist eine lange Reihe von Jahrhunderten brauchte, um das Verhältniſs des Rechts zur Moral auszufinden, und eine vollständige Trennung der Rechtspflichten von den Tugendpflichten zu Stande zu bringen.

Als ein ethischer Begriff muſs der Begriff des Rechts zugleich ein Vernunft-begriff seyn. Was war er zuerst? Eine ärmliche sinnliche Vorstellung; er fing eben so verächtlich an, als der Begriff aller übrigen Wissenschaften und Künste. Es gibt kein Recht als die Stärke, unter welches sich der roh-sinnliche Mensch beugt; Recht und physische Macht, sollte man glauben, wären ihm daher gleich-

bedeutende Namen gewesen. Diese Ansicht der Sache empfiehlt sich nicht allein dem gesunden Menschenverstande; sie ist schon von angesehenen Philosophen behauptet. „In der Periode der Sinnlichkeit, sagt Schaumann,*) gibt es keine anderen Gesetze als die egoistischen Triebe der Sinnlichkeit und keine anderen Gränzen der sinnlichen Begierden, als die, welche seine Macht dem Individuum steckt; das sogenannte Recht ist hier demnach kein anderes als das Recht des Stärkeren. Sowie Tugend und Stärke, so sind auch Recht und Macht in dieser Periode eins und dasselbe. Man urtheilt hier nicht aus dem, was daseyn soll, über das, was ist und geschieht, sondern was nach der sinnlichen Erfahrung des Einzelnen geschieht, das hat in seinen Augen praktische Allgemeinheit und Nothwendigkeit. In dieser Periode hat, in Rücksicht auf die sogenannten Rechte, das mächtigere Geschlecht einen grofsen Vorzug vor dem minder mächtigen, das stärkere vor dem schwächeren; haben

*) Wissenschaftliches Naturrecht. Halle 1792. §. 45.

große Völkerschaften einen großen Vorzug vor den kleineren. Man weiß nichts von Eigenthum und Achtung für dasselbe. Fremdling und Feind sind gleichbedeutende Namen; es wird nicht gefragt, was darfst du, sondern, was vermagst du?"*)

*) In einer Anmerkung setzt der Verfass. hinzu: „diese Periode verifizirt sich bei den rohesten, besonders nomadischen, jagenden Völkern, und jene Bemerkungen werden sogar durch eine Menge Aeußerungen alter Schriftsteller, sowie durch die aufbewahrten Aeußerungen mächtiger Heerführer, Gesandten mächtiger Nazionen und Erzählungen von denselben, hinreichend bestätigt. So sagt Brennus beim Plutarch (Παραλληλα, τμημα πρωτ. Καμιλλος, p. 247. Ed. Steph.), um sein und seiner Nazion Recht zu Eroberungen zu beweisen: Τω πρεσβυτατω των νομων ακολουθουμεν, ὁς τω κρειττονι τα των ἡττονων διδωσιν, αρχομενος απο του θεου, και τελευτων εις τα θηρια· και γαρ τουτοις εκ φυσεως ενεστιν, το ζητειν πλεον εχειν τον κρειττονα των ὑποδεεστερων. Beim Livius im 5ten Buche Kap. 35. antworten die Gallier den Römern auf die Frage, was sie für ein Recht hätten, fremdes Eigenthum für sich zu verlangen, u. s. w.: se in armis ius ferre, et omnia fortium virorum esse. In Iul. Caesars Schrift de bello gall. I, 36 sagt Ariovistus: Ius esse belli, ut qui vicissent, iis

Ungeachtet diese Meynung für unsere Geschichte wichtig genug war, um hier mit allen ihren Zitaten abgeschrieben zu werden, so kann ich ihr, trotz dieser Menge von Zeugnissen, doch schlechthin nicht beistimmen.

quos vicissent, quemadmodum vellent, imperarent; und eben daselbst Lib. 6. c. 23. heiſst es von den Germaniern: Ciuitatibus maxima laus est, quam latissimas, circum se vastatis finibus, solitudines habere. Hoc proprium virtutis existimant, expulsos agris finitimos cedere, nec quemquam prope se audere consistere; — latrocinia nullam habent infamiam, quae extra fines ciuitatis fiunt, atque ea iuventutis exercendae ac desidiae minuendae causa fieri praedicant. — Lukrez in seinem Gedichte de rerum natura l. V. v. 956. führt unter andern von den ersten Menschen folgende Züge an:

Nec commune bonum poterant spectare, nec ullis
Moribus inter se scibant nec legibus uti,
Quod cuique obtulerat praedae fortuna, ferebat,
Sponte sua sibi quisque valere et vivere doctus;

und Cicero schildert sie in oratione pro Sextio cap. 42. als Leute, qui neque naturali neque ciuili iure descripto fusi per agros ac dispersi vagabantur, tantumque habebant, quantum manu ac viribus per caedem ac vulnera aut eripere aut retinere potuerant; vergl. mit Tacit. Histor. lib. IV. cap. 17. wo Civilis sagt, Dii fortioribus adsunt."

Der erste Begriff des **Rechts** oder des **rechten** mag so sinnlich gewesen seyn, als er will; gleichbedeutend mit dem Begriffe von physischer Übermacht ist er niemals gewesen. Eine Instanz, welche die Anmaſsungen der physischen Stärke in jeder zusammengetretenen Gesellschaft in ihre Schranken weisen oder zurückschlagen soll, kann von dieser Übermacht selbst auf keine Weise entlehnt seyn. Nur die gegenseitige Einwilligung des gesellschaftlichen Menschen, gewisse allgemeine Gesetze für Normen der bürgerlichen Handlungsweise anzuerkennen, oder die stillschweigende, wenn auch durch Furcht vermittelte Übereinkunft, das zu befolgen, was ein einzelner Gesetzgeber als Gebot für jene Handlungsweise aufstellte, hat dem Begriffe des Rechts **geschichtlich** sein Daseyn gegeben. Selbst in dem eignen Falle, wenn der Gesetzgeber zugleich Held war, und seinen Anhang usurpatorisch durch seine physische Übermacht zur Befolgung seiner Vorschriften zwang, war es nicht diese Übermacht selbst, sondern nur die Übereinstimmung des Handelns mit seinen Befehlen, was **recht** hieſs. Wenn daher auch der Satz: daſs **vor**

jeder polizirten Einrichtung nur die Willkühr und Stärke entscheidet, in einer noch gröſseren Allgemeinheit gegründet seyn sollte, als er es unter einem Geschlechte seyn kann, dessen Staaten ihre Entstehung eben so sehr der patriarchalischen Familien-Anhänglichkeit und den Annehmlichkeiten des nomadischen Beisammenlebens als den stürmischen Motiven des Zwanges und der Stärke verdanken: so wird man uns doch keine Sprache aufzeigen, in welcher recht eben so viel als mächtig, usurpatorisch bedeutet. Überdem setzt jene Meynung voraus, daſs das Sachwort Recht, als subjektives Attribut, früher als der objektive Begriff desselben, recht (justus), vorhanden gewesen, und der Haupt- oder Stammbegriff aller unserer Ideen von Recht sey; eine Meynung, die nach unserer Überzeugung ausgemacht falsch ist, wiewohl Schaumann auch dieses behauptet. Erst weiter unten können wir uns ausführlicher darüber erklären. Nur im Vorbeigehen sey es erinnert, daſs gerade diejenige Nazion, bei der wir die ersten Gründe des Rechtsbegriffs suchen müssen, die Griechen, niemals von einem Rechte (jus), son-

dern nur von einem rechten (το δικαιον) gewuſst haben.

Die angeführten Beweisstellen aus alten Schriftstellern beweisen entweder gar nicht, was sie beweisen sollen, oder sie werden sogar für das Gegentheil zeugen. Gar nicht; denn bei den Völkern, von welchen Schaumann diese Züge anführt, war der Begriff des Rechts schon vorhanden; sie wandten ihn nur unrichtig an. Sie antworten auf die Klagen von Unrecht, wie der stolze Sieger immer geantwortet hat. Ein Mensch, der in der ersten Periode der Sinnlichkeit von einem Stärkeren überfallen, geplündert, gemishandelt wird, kann sich nach seinen ärmlichen Ideen nur über sein Unglück, nicht über die Zufügung eines Unrechts, über die Unrechtmäſsigkeit des Raubes beklagen. Schon die Frage an einen usurpatorischen Helden, mit welchem Rechte er sich den Besitz eines fremden Eigenthums anmaſsen könne, setzt den Begriff vom wahren Rechte voraus, und der Sieger, der sich auf seine Stärke beruft, verhöhnt diesen Begriff bloſs, er bewahrheitet nicht seine verkehrte Ansicht desselben. Lukrez

hat bloſs den anarchischen, sittenlosen Zustand einer primitiven Menschenhorde, nicht ihre Begriffe vom Rechte geschildert, und der bekannte Zug von den Germaniern, daſs sie die Räubereien auſser ihrem Staate für erlaubt hielten, um ihre Jugend zu üben, und keine Trägheit unter sich einreiſsen zu lassen, beweis't gerade gegen den Verfasser. Indem sie sich also dieser Räubereien innerhalb ihres Staats enthielten, müssen sie durchaus einige Begriffe und einige Achtung vor dem wahren Rechte gehabt haben. Nur ihre mangelhafte Moral, ihre Rohheit, ihre wilde Kriegslust lieſsen den Gedanken, daſs die Pflichten der Gerechtigkeit allgemein ausgeübt werden sollen, in ihrem kindischen Geiste nicht zur Reife gedeihen.

Selbst die Geschichte zeugt gegen jene Behauptung. Einige etymologische Untersuchungen werden in dieser Hinsicht dem Sprachforscher nicht einmal so wichtig als dem Philosophen seyn können, der die Wurzelbegriffe der Wörter nicht, wie jener, für die Wörter selbst, sondern zu einem höheren Zwecke verbraucht. Die erste sinnliche Vorstellung des

Rechts oder des rechten ist von ganz anderen Gegenständen, als von dem Geringsten, was der physischen Übermacht analog wäre, hergenommen, wenn sie auch bei verschiedenen Völkern von verschiedenen Dingen entlehnt ist. Bei den Griechen schimmert der Begriff von Gleichheit, von gleicher Vertheilung, bei den Römern vom Befehlen, bei den Deutschen von Richtigkeit durch. Es ist eine interessante Erscheinung, dafs bei den Griechen und Römern die Wörter: Gesetz und recht ursprünglich auf dieselben Begriffe hinweisen. Schon Cicero hat es bemerkt, dafs νομος (Gesetz) von νεμειν, theilen (wovon das bekanntere διανεμειν, distribuere, herkommt), also a suum cuique tribuendo entlehnt sey, und Aristoteles leitet das Wort δικαιος ausdrücklich von διχα, in zwei gleiche Theile getheilt, her; δικαζειν (Recht sprechen) erklärt er daher durch διχαζειν (in zwei gleiche Theile theilen), und δικαςης (Richter) durch διχαςης. Dafs der Grieche den Begriff des Rechts von der Seite des Eigenthums, von einer gleichmäfsigen Vertheilung der Bedürfnisse unter die Individuen auffafste, wird dem Philosophen nicht auffal-

len; das Mein und Dein, Okkupazion und Besitz haben beständig zu den meisten rechtlichen Streitigkeiten Anlaſs gegeben. Leben, Gesundheit und Freiheit sind freilich höhere Rechtsobjekte als alles Eigenthum; aber der Mensch greift diese Güter seines Mitmenschen nicht *wegen* des Lebens, wegen der Gesundheit und Freiheit selbst an; denn *an sich* haben sie kein Interesse für ihn, weil er sie nicht in seinen eigenen Nutzen verwandeln kann; sondern wegen der äuſseren Bedürfnisse, worauf ein jeder nur *in Beziehung* auf sein Leben, auf seine Gesundheit, seine Freiheit und sein Genuſsvermögen überhaupt Ansprüche macht. Was der Grieche schon durch seinen Namen des Rechts auszudrücken suchte, das nahmen die Römer erst nachher in ihre Definizion desselben auf, indem sie das suum cuique tribuere erst bei der Bildung ihrer Rechtsgelehrsamkeit zu einem Hauptmerkmahle des Rechtsbegriffs machten. *)

*) Da das Wort δικαιος selbst bei späteren und klassischen griechischen Schriftstellern noch zuweilen die Bedeutung von *Gleichheit* führt,

Da die Sinnlichkeit des ungebildeten Menschen und das Bestehen der einfachsten Gesellschaften ein höheres Interesse an den vollkommenen Pflichten, als an den unvollkommenen nehmen, so wird es zugleich begreiflich, warum sich der Begriff von Gerechtigkeit früher als der von Tugend zu einer gewissen Reinheit ausbilden muſste, wiewohl der letzte höher steht als der erste, und diesem in wissenschaftlicher Hinsicht erst sein Daseyn und seine Beglaubigung gibt. Aber auch hier ist es irrig, mit Schaumann schlechthin zu behaupten, daſs der Begriff von dem, was unsere Sprachen T u g e n d nennen, im ersten Beginnen nur p h y s i s c h e S t ä r k e bezeichne. Wenigstens ist dieſs nicht bei den Deutschen und Griechen der Fall gewesen, bei welchen sich überdem

so wird auch dadurch jene etymologische Erklärung des Aristoteles gegen allen Zweifel bestätigt; z. B., Xenoph. Cyrop. 2, 2, 26. ἁρμα ου δικειον αδικων ἱππων συζευγμενων. Equest. 3, 5. αδικον γναθον (eben soviel als ἑτερογναθος). Hippokrates nennt σωμα δικαιον einen Körper, der auf der rechten und linken Seite gleich ist; κατατασιν δικαιαν και ομαλην, eine gleiche und ebene Ausstreckung; etc.

zwischen den ursprünglichen Bedeutungen dieses Worts eine höchst angenehme Analogie nachweisen läſst. Sowie das deutsche Wort Tugend von tüchtig, taugen herkommt, so läſst sich das griechische αρετη auch nur von αρειν (taugen, passen), ableiten, und der Grundbegriff beider Worte, der sich bei den Griechen noch lange bis in ihre philosophischen Zeiten erhielt, kann nur die Vorstellung einer gewissen Vollkommenheit, Geschicklichkeit, Tauglichkeit seyn. Nichts ist freilich begreiflicher, als daſs man diese Vollkommenheit oder Tauglichkeit anfangs bloſs in körperlichen Eigenschaften suchte, und bei den Lateinern sprang der Begriff von Tapferkeit schon in dem Namen virtus hervor; aber dafür muſste er auch, besonders in seiner früheren Periode, einen viel engeren Ideenkreis als das griechische αρετη haben.

Daſs sich bei den Griechen schon einige achtungswerthe Spuren von der Idee des Rechts fanden, ehe sie noch nicht einmal eine Ahnung von moralischer Vollkommenheit zu haben schienen, läſst sich bis zur Evidenz aus der bekannten Stelle des Hesiodus darthun:

Συ δε ταυτα μετα φρεσι βαλλεο σησιν·
Και νυ δικης επακουε, βιης δ' επιληθεο παμπαν.
Τονδε γαρ ανθρωποισι νομον διεταξε Κρονιων,
Ιχθυσι μεν και θηρσι και οιωνοις πετεεινοις,
Εσθιειν αλληλους, επει ου δικη εςιν επ' αυτοις·
Ανθρωποισι δ' εδωκε δικην, ἡ πολλον αριςη
Γινεται. —

Nichts spricht zugleich deutlicher für unsere vorige Behauptung (daſs die Vorstellung vom Rechte niemals synonym mit der von Stärke gewesen sey), als der scharfe Gegensatz, den der Dichter hier zwischen der Gerechtigkeit und zwischen einer bloſsen physischen Macht und rohen Willkühr aufstellt. Aber bei dem Begriffe von αρετη hat sich der Ausleger des Hesiodus wie des Homers in Acht zu nehmen, daſs er in dieses Wort, selbst an den Stellen, wo geistige Vollkommenheiten dadurch angedeutet zu seyn scheinen, doch keine höheren Begriffe von Moralität, sondern nur von körperlichen oder äuſserlichen Vollkommenheiten legt.

Nicht so philosophisch als der Grieche hielt sich der Römer bei der Bildung seiner Rechtsidee an ein positives Gericht, und

faſste zuerst den Begriff des Befehlens auf; denn daſs *iustum* und *ius* seinen Ursprung von *iubere*, *iussum* habe, ist nicht zu bezweifeln. Was durch die Gesetze befohlen wird, ist recht — dieſs ist eine Bedeutung und Erklärung des Rechts, über welche der Verstand mehrerer Rechtsgelehrten selbst in unseren Zeiten noch nicht hinausgeht. Nichts ist daher natürlicher, als daſs ius zuerst auch soviel als Gesetz geheiſsen habe, welche Bedeutung sich auch in den Schriften der späteren römischen Rechtsgelehrten hin und wieder noch findet. *) Es war daher keine geringe Übereilung Ulpians, wenn er den Begriff des Rechts von der Gerechtigkeit, einen objektiven Begriff von einer subjektiven Eigenschaft! ableiten wollte. **) Wie man ihn auch wegen dieser Ableitung vertheidigt haben, und sie

*) So sagt Ulpian L. 9. de legibus: „non ambigitur, Senatum ius facere posse".

**) Gleich im Anfange des Corp. iuris: „Nam iuri operam daturam prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. Est autem a iustitia appellatum, nam (ut eleganter Celsus definit) ius est ars boni et aequi".

mehr für philosophisch als für grammatisch erklärt haben mag: sie ist in beiden Rücksichten gleich verwerflich, selbst dann, wenn ius nicht von iubere abzuleiten seyn sollte. Wir achten unsere Leser zu sehr, um ihnen dieses erweisen zu wollen.

Die Hebräer sind in der Bildung ihrer philosophischen Begriffe und Wörter fast niemals glücklich gewesen; nie haben sie sich zu einem eigentlich philosophischen Volke erhoben. Nur ihre Phantasie nahm manche herrliche, hochpoetische Flüge, die aber zu wenig von einem reinen Kunstgefühle gezügelt und von einer männlichen, zur Reife gediehenen Urtheilskraft auf ihren exzentrischen Bahnen beschränkt wurde, um etwas Ähnliches von den vollendeten Kunstwerken des griechischen Sinnes aufstellen zu können. Fast alle möglichen Begriffe von geistiger Vollkommenheit, Untadelhaftigkeit, Frömmigkeit, Unschuld und treuer Gottesverehrung fallen bei ihnen in der einzigen Idee von Gerechtigkeit und gerecht (צדיק) zusammen. Die Ursache dieser Vermischung lag nicht allein in der vagen Unsicherheit, an welcher solche geistige Begriffe

in dem Geiste jeder unphilosophischen Nazion siechen, sondern auch in der Eigenheit des hebräischen Staats. Da der Gott der Hebräer zugleich der König ihres bürgerlichen Vereins war, so mufste der Edle, der die Gebote ihres Königs erfüllte, nicht allein gerecht, sondern auch fromm vor Gott, unbefleckt von Sünde und tugendhaft seyn. *)

*) So wird Gott gerecht genannt, wo es offenbar nicht, geneigt zur Vergeltung des moralischen Guten (wiewohl auch diese Bedeutung häufig vorkömmt), sondern untadelhaft, vollkommen, ohne Sünde, heifst. 2 Mos. 9, 27. Pf. 145, 17; gütig, Esr. 9, 15. Von Menschen gebraucht, heifst gerecht überhaupt rechtschaffen, tugendhaft, mit dem Begriffe von Gottesverehrung. So heifsen Gerechte: Noah, Abraham, David, Zacharias. Besonders in den späteren Zeiten führte gerecht oft die Bedeutung eines treuen Verehrers Gottes, mit einem leichten Gegensatze gegen die Abgötter. Ps. 68, 4. Jes. 3, 10. Hos. 14, 10. Allerdings hat es auch die Bedeutung von rechtlicher Vollkommenheit, im engeren Sinne des Worts. Ps. 72, 1. 2. Sam. 8, 15. Ps. 85, 11. 119, 121. Prov. 14, 34. Jene Bedeutungen sind auch, wie sich voraussehen liefs, ins neue Testament übergegangen. So heifst δικαιος, von Christo gebraucht, unschuldig, unbefleckt, tugendhaft. Matth. 27, 19.

Das deutsche Wort **recht** ist offenbar aus dem lateinischen **rectum** entlehnt, und bezeichnet ursprünglich blofs die Übereinstimmung mit einer Regel — was der deutsche Geist bald vorzugsweise auf die Einstimmung mit den Vorschriften der Rechts-Gesetze anwandte. Diese Ableitung darf uns aber nicht verführen, mit Kant und Jakob zu glauben,

1 Joh. 2, 29.; von Menschen überhaupt, rechtschaffen (mit dem Begriffe von Gottesfürchtigkeit), fromm, Luc. 1, 6. 75. Röm. 2, 13.; oder mit einem Gegensatze gegen die Bedeutung, welche gerecht oft bei den Juden und insbesondere bei den Pharisäern führte (wo es hiefs, die äufsere Werkheiligkeit beobachtend, Matth. 5, 20. 23, 4. Röm. 10, 3.), innerlich gerecht, einer Rechtschaffenheit anhängend, die vor Gott gilt, Röm. 1, 17. 3, 21. 25. 26. 10, 6.; gutthätig, Matth. 25, 37. 46. nach Ps. 37, 25.; gerecht im engeren Sinne, Act. 17, 31. 24, 26. Offenb. 19, 11. Da Ungerechtigkeit hiernach häufig moralische Verschuldung überhaupt, nicht blofs rechtliche Verschuldung heifst, so rührt daher der häufige, in Paulus Schriften vorkommende Ausdruck: **gerecht werden** (gerechtfertigt, losgesprochen von moralischer Schuld und der Bestrafung des höchsten moralischen Richters. Röm. 2, 13. 3, 30. 4, 2. 10, 4. 10. 1 Cor. 4, 4.

dafs der Begriff des rechten, wie des lateinischen rectum, zunächst von der sinnlichen Vorstellung des Geraden (dem Gegensatze des Schiefen und Krummen) entlehnt sey; denn der deutsche Ausdruck konnte von dem lateinischen erst zu einer Zeit geborgt werden, wo der metaphorische Sinn des Richtigen in dem letztern schon vorherrschte. Die Bedeutung, welche recht im Gegensatz gegen link führt, kann nur die spätere und abgeleitete seyn, weil die rechte Hand mehr geschickt, adäquat, den Regeln anpassend arbeitet. Es würde eine geringe etymologische Urtheilskraft verrathen, wenn man den Begriff des rechten umgekehrt von der rechten Hand ableiten, und darin einen neuen Beweis für jene angeblich frühere Bedeutung der physischen Stärke suchen wollte. — Noch jetzt heifst recht in unserer Sprache oft weiter nichts als richtig, den Regeln der Wahrheit gemäfs. Da unser deutsches Wort aber schon seit vielen Jahrhunderten in seiner herrschenden Bedeutung von dem Sinne seines lateinischen Stammwortes abweicht, so hat der Begriff des Rechts wahrscheinlich auch bei den

Deutschen eine Art von kleiner Bildungsperiode durchwandert.

Wir übergehen die Bezeichnungen desselben in anderen Sprachen. Die Töchtersprachen haben hier keine Stimme, und die meisten entlehnten Wörter enthalten für den philosophischen Forscher wenig Interesse.

So gern wir endlich einräumen, daſs der Begriff einer Befugniſs zu zwingen, welcher in der Idee des Rechts, als einer subjektiven Eigenschaft, liegt, jene Meinung Schaumanns veranlaſst habe und sie entschuldigen könne: so sollte man doch nicht vergessen, daſs diese Befugniſs nie eine physische (Übermacht), sondern bloſs eine rechtliche (eine Bevollmächtigung durch höhere, moralische oder positiv-gesetzliche, Autorität) ist. Recht allein heiſst in dem Wörterbuche keiner einzigen Nazion Stärke. Der bekannte und leider! noch zu gewöhnliche Ausdruck, Recht der Stärke, ist durchaus späteren Ursprungs; nur durch einen Misbrauch entstanden, der dem ächten Gebrauche nicht vorgreifen konnte, und freilich natürlich war, weil der Egoism der menschlichen Sinnlich-

keit die gewöhnliche Denkweise der Menschen wie die Regeln der Sprache oft gegen alle Gesetze der Logik und der praktischen Vernunft usurpirt — kann er für jene Behauptung gar nichts beweisen.

Die eigentlich *sinnliche* Periode mufste indessen für den Begriff des Rechts schon frühe aufhören. Die Vorstellungen von einer gleichen Vertheilung, von der Einrichtung gewisser Handlungen nach einem allgemeinen Befehle, von der Übereinstimmung mit gewissen Regeln, sind nur in sofern sinnlich, als man sich darunter mehrere sinnliche gleiche Theile, den allgemeinen Befehl eines bestimmten Individs, einen sinnlichen Mafsstab oder eine sinnliche Richtschnur denkt. Von diesen konkreten Ur-Anfängen zu dem allgemeinen Begriffe von Übereinstimmung und Gleichheit überhaupt überzugehen, ist ein Schritt, der dem menschlichen Geiste nicht schwer werden konnte. Die Vorstellung des rechten ist hier schon zu einem *Verstandesbegriffe* geworden.

Jetzt gewinnt sie mit jedem Schritte, mit welchem die Gesetze an Heiligkeit und Um-

fang gewinnen. In ihrer höheren Würde kann sie erst mit einer gröſseren Gesetzgebung, in ihrer vollen Lauterkeit aber nur mit einer wissenschaftlichen Vollendung eintreten. Naturrecht und bürgerliches Recht stehen in Absicht ihres philosophischen und geschichtlichen Ursprungs in einem umgekehrten Verhältnisse; die Geschichte fängt immer mit dem an, womit die Philosophie erst endigen muſs — mit dem positiven und bürgerlichen Rechte. Die Ahnung des natürlichen Rechts setzt eine Erhebung des Geistes voraus, welche nur einem philosophischen Kopfe und einer gewissen Kultur möglich ist. Da die produktive Selbst-Reflexion nie dem Empirismus vorhergeht, so konnte das Recht zuerst auch keine andere Form als den Charakter des Gesetzlichen tragen; die Begriffe des iussum und iustum fielen in der ersten Periode zusammen.

Durch eine lange Reihe von Jahrhunderten können wir den Begriff des Rechts auf dieser Verstandesstufe begleiten. In Absicht der philosophischen Bildung desselben weis't uns die Geschichte bloſs auf die Griechen zurück. Was der fruchtbare griechische

Geist fast in allen Theilen des Wissens für die späteren Zeiten gewesen ist — der Text, über welchen die Nachwelt nur kommentirte, wie der Maſsstab, der den meisten folgenden Jahrhunderten eben sowohl die Gränzen als die Regeln ihres Denkens vorzeichnete: das ist er auch in Absicht des Rechts für sie geworden. Zwar hat sich das positive Recht und das System einer umfassenden Rechtsgelehrsamkeit bei den Römern gebildet; aber die philosophische Bildung jenes Begriffs konnte nur auf dem edleren griechischen Boden gedeihen.

Wie auffallend es aber auch scheinen mag, daſs sich bei diesen Griechen die ersten Spuren einer deutlichern Bezeichnung jenes Begriffs, sowie der praktischen Philosophie überhaupt, weit später als eine Menge anderer tiefsinniger Spekulazionen über die Natur, das Universum und Gott zeigen, so hängt diese Erscheinung doch nothwendig mit der Geistes-Eigenthümlichkeit des Menschen zusammen. Das Spiel der Leidenschaften, des Begehrens, der Gefühle, das Denken, das Begreifen, das Vorstellen wird für ein Geschöpf,

welches sich mehr instinktartig und leidend als reflektirend und selbstthätig in diesem Spiele bewegt, bald etwas so Einförmig-alltägliches, als sein Verdauen, sein Käuen, sein Athemholen und Schlafen. Aber die Neuheit, der Reiz, die Macht der äuſseren Potenzen, welche auf seine rege Sinnlichkeit einflieſsen, ihre ewig reiche Abwechselung, das Zaubergewand, in welches sich viele Gegenstände der Erscheinungswelt hüllen, die junge Wiſsbegierde, die sich dadurch fortgerissen, begeistert, geneckt fühlt, die Vernunft, welche durch ihre Form unwiderstehlich bestimmt wird, nach den Gründen dieser Erscheinungen zu forschen, und zuweilen desto fester an ihnen hängt, je mehr sie, von der Sinnlichkeit umstrickt oder von der vorherrschenden Phantasie befruchtet, alle Gegenstände in einem gewissen lieblichen Helldunkel siehet.... dieſs alles muſs den erwachenden Geist weit mächtiger zu der äuſseren als zu der inneren Welt hinziehen. Daſs der Mensch, diese Quintessenz von Staube, die sich in dem groſsen Weltganzen wie eine Mücke verliert, ein wahrer Mikrokosm sey, der in seinem verjüngten Universum den Stoff

zu einer Unendlichkeit des Nachdenkens enthalte, diese Idee konnte sich der Vernunft nur nach langen Versuchen und nach einer langen Übung der menschlichen Erkenntnifskräfte mit ihrer vollen Wichtigkeit aufdringen. Nur an der Krücke der Sinnlichkeit kann sich die früheste Denkkraft aufrichten, und nur dasselbe Medium, was den unmündigen Geist aus sich herauszieht, die Objektivität, wird die Brücke, die ihn in die Heimath seiner Subjektivität wieder zurückführen kann. Die Denker eines früheren Zeitalters waren offenbar Kinder; aber das Kind hat nur für die Sinnenwelt Sinn. Es war daher nicht allein natürlich, sondern sogar nothwendig, dafs die ersten Philosophen Physiker waren; selbst der höchste Punkt, mit welchem ihre Untersuchungen endigten, konnte nur etwas Objektives, der Begriff einer ersten unbedingten Ursache der Welt seyn. Die Geschichte bestätigt diese Bemerkungen vortrefflich; alle bedeutenden Philosophen der Griechen von Thales bis Archelaus waren Physiker und wurden in der That schon so von den Alten genannt.

Die erstere bestimmtere Bezeichnung des Rechtsbegriffs finden wir in den angeführten hesiodischen Versen. In den Densprüchen der sieben Weisen darf man nur eine Ahnung für das Bedürfnifs einer höheren Weisheit, nicht die ersten Spuren einer wahren Moralphilosophie suchen; es waren blofs praktische, von einer feineren Klugheit eingegebene Lebensregeln, die nach der Eigenthümlichkeit jedes Weisen aus einem eignen Gesichtspunkte gefasst, und trotz ihrer Abgeriebenheit, welche ihnen für uns schon die besten Reize geraubt hat, doch für jene früheren Zeiten von einem hohen Sinne belebt wurden. Alles, was wir von den spekulativen Bemühungen der ersten Philosophen, eines Thales, Pherecydes, Anaximander und Anaximenes wissen, bezieht sich blofs auf physische Untersuchungen. Über der Philosophie des Pythagoras aber ruhet ein geheimnifsvolles Dunkel, das durch keine Beleuchtungen der scharfsinnigsten Kritik und keine Hypothesen der glücklichsten Divinazionsgabe jemals zu unserer Befriedigung aufgehellt werden wird. Wenn der eigentliche Zweck des pythagori-

schen Bundes auch vorzüglich ein politischer oder moralischer gewesen seyn sollte, so suchte der Stifter denselben doch mehr durch gewisse Übungen und Selbstverläugnungen, als durch die Aufstellung eines Systems von praktischer Philosophie, das sich von jenen Zeiten nicht erwarten läſst, zu erreichen. Er war zwar der erste, der nach Aristoteles über die Sittlichkeit philosophirte *); aber im Ganzen gehörte seine Spekulazion mehr der Physik. Der mathematisch - physische Gesichtspunkt, auf welchen Pythagoras alle Gegenstände, die fernsten Objekte des Himmels wie die einfachsten Tugenden des Geistes bezog, muſste sehr viel dazu beitragen, seine Untersuchungen von der praktischen Seite abzuziehen. Auch seine Schüler, unter welchen Alcmäon, Philolaus, Timäus, Archytas die berühmtesten waren, haben fast allein den spekulativen Theil seines Systems, in welchem einige wichtige Keime des platonischen liegen, weiter verfolgt.

*) Πρωτος μεν ουν ενεχειρησε Πυθαγορας περι αρετης ειπειν. Magn. moral. 1, 2.

Was uns hier am meisten oder fast allein interessirt: der Begriff des Pythagoras vom Rechte, ist uns glücklicherweise von Aristoteles aufbehalten. Ἡ δικαιοσυνη αριθμος (Verhältniſs) ισακις ισος, sagte Pythagoras (Ethic. Nicom. 1, 1.); das ist, wie es Aristoteles selbst erklärt (5, 5.): εκεινοι (οἱ Πυθαγορειοι) μεν γαρ ωοντο, δικαιον ειναι, ἁ εποιησε τις, ταυτα αντιπαθειν; die Gerechtigkeit besteht darin, daſs einem Menschen alles, was er einem andern zufügt, wieder eben so zugefügt werde; oder, die Gerechtigkeit ist, wie sich die Pythagoräer ausdrückten, το αντιπεπονθος (Vergeltung). Der Begriff von Gleichheit, Gleichmäſsigkeit schimmert auch deutlich genug durch diese Idee durch, und es ist eine interessante Erscheinung, daſs wir den Ursprung des bekannten Begriffs von Wiedervergeltung (talio), welchen Kant wieder ins peinliche Recht einführen wollte, hier schon in der frühen pythagorischen Vorstellung von Gerechtigkeit finden. Nur darin verräth der Begriff seine Kindheit, daſs er sich nur auf Einen Theil des Rechts, auf die strafende oder vergeltende Gerechtigkeit einschränkt. Bloſs die-

jenige Seite der praktischen Philosophie hatte für die Pythagoräer das meiste Interesse, die sich am meisten in ihren herrschenden Gesichtspunkt fügte, und die Moral selbst erhielt, als Wissenschaft, unter ihren Händen eine mathematisch-physische Form.

Die Anhänger der eleatischen Sekte, deren Erscheinung in der Geschichte und zumal in jenem früheren Zeitalter keine geringe Merkwürdigkeit war, zeigen sich ebenfalls als bloſse Physiker und Metaphysiker, die über den Begriffen von Substanzialität und objektiver Realität die moralische Realität aus den Augen verloren.

Heraklit machte als Denker und Vorläufer anderer berühmter philosophischer Systeme Epoche; in seiner Theorie lagen die Grundzüge der ganzen stoischen Physiologie. Auch spielt die Gottheit in keinem vorhergehenden Systeme eine so wichtige Rolle als in dem seinigen, wiewohl seine Ansicht derselben fast bloſs physisch, nicht intellektuell und religiös war. Indem er auch alle menschlichen Gesetze von einer durch die ganze Natur verbreiteten Urkraft abhängig machte, be-

rechtigt er uns, trotz der mangelhaften Nachrichten, die wir von seiner praktischen Philosophie haben, seine Ideen über ethische Gegenstände ebenfalls für ächt physisch zu halten. Dasselbe läſst sich von dem roheren Empiristen Empedokles*), von dem scharfsinnigen Leucipp und von dem vortrefflichen Demokritus behaupten. Demokrit hatte zwar auch verschiedene Schriften moralischen Inhalts geschrieben; aber wenn wir nach den wenigen Fragmenten, die uns davon übrig geblieben sind, urtheilen dürfen, so sind seine Grundsätze mehr Klugheits-Maximen, als moralische Lehren gewesen. Eben so unbedeutend scheint das gewesen zu seyn, was er über die Gesetzgebung gesagt hat. Zur Bestimmung des höchsten Guts gab ihm wahrscheinlich, wie mehreren Philosophen, die

*) Wenn Heraklit in den veränderlichen Erscheinungen des Naturganges doch eine absichtsvolle Gesetzmäſsigkeit fand, und das Denkvermögen zu einer nothwendigen Eigenschaft seiner göttlichen Urkraft machte, so führte Empedokles einen leeren Zufall ein, und unterwarf alle Erscheinungen der Natur den bloſs mechanischen, blind wirkenden Kräften.

Eigenthümlichkeit seines Geistes Anlaſs; er setzte dasselbe in eine gewisse Gleichmüthigkeit der Seele (Furchtlosigkeit, Nichtsbewundern etc.)

Mit Anaxagoras that die Philosophie zwar einen wichtigen Schritt; durch ihn fiel der Pantheismus der Eleatiker, und der menschliche Geist hob sich zum erstenmale zu dem Begriffe einer allgenugsamen, von der Welt abgesonderten Intelligenz; auch bleibt ihm das Verdienst, durch seinen Aufenthalt in Athen der Philosophie für die nachfolgenden Zeiten zu ihrem groſsen Vortheile einen festen Wohnsitz in der schönen Minervenstadt angewiesen zu haben. Aber auch bei ihm war Beobachtung der Natur das vorzüglichste Studium, und die wichtigste seiner Schriften handelte περι φυσεως; seine Untersuchungen über die Homöomerieen muſsten ihm wichtiger als die ganze praktische Philosophie seyn. Indessen hat die Philosophie seinem hellen Beobachtungsgeiste, seinem Scharfsinne, seinem Muthe gegen den Aberglauben zu viel zu danken, um ihm ein Verbrechen daraus zu machen, was er hätte leisten können und nicht geleistet hat.

Selbst seine besseren Ansichten von einer göttlichen Intelligenz konnten nur durch physische, nicht durch moralische Begriffe eingegeben und motivirt seyn.

Von Diogenes, dem Apollonier, wissen wir gar nicht, ob er praktische Untersuchungen angestellt hat. Aber nicht unbemerkt dürfen wir lassen, dafs wir ungefähr in der Periode, in welcher Diogenes und Archelaus lebten, oder nicht lange vorher, die ersten Spuren von der Idee eines natürlichen Rechts suchen müssen. Diogenes Laertius sagt (1, 16.) ausdrücklich von Archelaus, er habe behauptet, dafs nicht die Natur, sondern die Gesetzgebung der Entstehungsgrund aller Ideen von Gerechtigkeit und von unedlen Handlungen sey (και τα δικαιον ειναι και το αισχρον ου φυσει, αλλα νομω). Also mufste die gegentheilige Meynung, dafs diese Ideen wirklich in der Natur des Menschen ihren Grund hätten, schon vor ihm gewagt seyn; den ersten Autor derselben hat uns die Geschichte verschwiegen.

Aber jetzt, wo die griechische Philosophie bei weitem noch nicht ihr männliches Alter

erreicht hat, sondern mit dem lebhaften Eifer der Jugend zu einer höhern Reife hinsteuert, zeigt sich auf einmal eine auffallende Erscheinung — die griechische Sophistik. Ausartung, Überspannung, Anarchie der Meynungen und Grundsätze sind sonst nur die Folgen der höchsten, üppigen Reife; hier sehen wir schon die Fäulniſs des Stammes eintreten, ehe sich nur die volle Blüthe gezeigt hat; die Frucht ist noch nicht einmal sichtbar geworden. So interessant es wäre, über die Ursachen dieser auffallenden Erscheinung weiter nachzudenken, so müssen wir uns gleichwohl auf die einzige Bemerkung einschränken, daſs die frühe Bildung der Redekunst unter den Griechen keinen geringen Antheil an dieser Ausartung gehabt haben mag. Die ersten Sophisten, Protagoras, Gorgias, Prodikus, Hippias, Kallimachus und andere waren ausgemacht groſse Redner, welche sich, wie die gewöhnliche Redekunst, keine höhere Aufgabe setzten, als: durch glänzende, künstlich gestellte Beweise zu überreden; durch gründliche Argumente zu überzeugen, überlieſsen sie den finsteren Weisen und ehrli-

chen — Thoren. Schon durch ihren zügellosen Indifferentism zum Zweifeln geneigt, läugneten sie nicht allein die Wahrheit alles dogmatischen Wissens, sondern machten auch die Realität der letzten praktischen Gründe zum bloſsen Spielwerke eines lüsternen Witzes. Was sie empfahlen, war nur das System einer raffinirten Klugheit; was der ganzen besseren Menschheit ehrwürdig war — die Tugend, wurde unter ihren Händen zu einem wahren Chamäleon, das bald ein Produkt von bloſsen Gewohnheiten, Verträgen, Gesetzen, bald eine Ausgeburt des Aberglaubens, ein moralisches Gespenst, ein Nichts seyn sollte — unfähig, den denkendern Weisen zu rühren, und nur zum Schreckbilde für den feigen Schwächling geeignet. Gelehrte Eitelsucht, feinere Sinnlichkeit, unmäſsige Habbegierde waren die gewöhnlichen charakteristischen Züge dieser Weisheitslinge, und entwickelten in ihnen jenen philosophischen Marktschreier-Sinn, der die Weisheit für Geld feilscht, der Laster und Tugend, Recht und Unrecht zu keinem wichtigern Behufe als zu der Kunst braucht, über diese Begriffe pomphaft und nach sei-

nen jedesmaligen Bedürfnissen zu deklamiren. Bei dem Rechte besonders begünstigte der Doppelsinn des griechischen Wortes αδικειν ihre Sophistereien vortrefflich.

Aber statt der Wissenschaft und insbesondere der Moralphilosophie nachtheilig zu seyn, hat die Sophistik beiden vielmehr groſse Dienste geleistet. Eben der Umstand, daſs die Periode derselben in eine Zeit fiel, in welcher die griechische Philosophie ihr männliches Alter noch nicht erreicht hatte, diente zu einem neuen Erhebungsmittel der letztern. Der Unglaube macht wenig Glück, wenn der Aberglaube noch nicht alle möglichen Wahnbegriffe erschöpft hat. Jetzt wurden die Angriffe der Sophisten für die besseren Köpfe nur ein Sporn, noch weiter zu dringen, und durch Prinzipien zu begründen, was vorher nur eine Sache des gesunden Menschengefühls war. Diese Wirkung konnte desto minder zurückbleiben, weil auf der Seite der Gegenparthei die gute Sache der Vernunft, hinter den Bemühungen der Sophisten nur seichte oder verächtliche Gründe — Trugbegriffe oder feile Leidenschaften lagen. Noch keine Sekte hat

mit daurendem Erfolge die Heiligkeit der Moral einem allgemeinen Unglauben preis zu geben gewuſst. Der ausschweifendste Luxus, der frechste Unglaube, die ungebundenste Zügellosigkeit der Meynungen und Sitten halten, selbst von einer gänzlichen Kraftlosigkeit des Zeitalters zum Denken unterstützt, das Emporschieſsen einer besseren Weisheit zuweilen so wenig auf, daſs sie ihm endlich sogar durch diese Ausschweifungen die Hand bieten müssen. So zeigte sich das gröſste Muster der Weisheit unter den Juden zu einer Zeit, wo die wahre Moral am tiefsten entwürdigt und von der pharisäischen Scheinheiligkeit abgelöſs't war; so erschien Luther zur Zeit der tollsten kirchlichen Misbräuche;

So trat mitten unter den Fehden und scheinbaren Triumphen der Sophistik.... Sokrates auf. Ohne die Eigenschaften eines groſsen Philosophen, ohne einen ausgezeichneten Tiefsinn und wissenschaftlich - schöpferischen Geist, besaſs Sokrates gleichwohl alle Fähigkeiten, welche einen groſsen Volkslehrer bilden, in einer Mischung, wie sie nur selten auf diesem Weltkörper erscheinen. Die Gabe

einer eben so feinen als gesunden Urtheilskraft, einer lebendigen, innig-regsamen Einbildung, und ein zartes, reines praktisches Gefühl waren die hervorstechenden Züge eines Mannes, dessen ächten, ruhig-hohen Werth alle Zeitalter anerkannt haben. Wiewohl seine Einbildung lebhaft genug war, um jeden minder glücklich organisirten Kopf zu einer wahren Schwärmerei hinzureiſsen, *) so diente sie bei ihm doch der stärkeren Vernunft so lenksam, daſs nur das Vermögen des lebendigsten Denkens, das innigste Ergreifen alles dessen, was den höheren Menschen vollendet, und jene anschauliche Darstellungsgabe, welche allein den Gelehrten zu einem Volkslehrer eignet, sich als die edlen Resultate aus der Zusammenwirkung jener Eigenschaften ergaben. Die Präzision seiner Gedanken stand in dem schönsten Ebenmaſse mit der Selbstständigkeit seines Charakters, und seine praktische Vernunft beherrschte den sinnlichen Theil sei-

*) Nur aus der Lebhaftigkeit dieser Einbildung läſst sich das verrufene Räthsel des sokratischen Dämons erklären.

nes Wesens eben so mächtig als seine Intelligenz die Einbildungskraft. Er war ein Weiser im ächtesten Sinne des Worts. Eben die praktische Gröſse seiner Beurtheilungskraft entschied besonders in einem Zeitalter, dessen sophistische Tendenz gegen die Eingebungen seines lauteren Menschengefühls traurig abstach, auf immer den Hang seines Geistes. Von einem tiefer eindringenden spekulativen Genius geleitet, würde er seinen Zeitgenossen nicht so wichtige Dienste gewährt und seinen Schülern nicht so sehr zum Bedürfnisse gemacht haben, was der ganzen Philosophie Noth war — das Nachdenken über sich selbst und über die sittliche Veredlung der Menschheit, das Hintansetzen bloſser Spekulazionen über das Universum, den Himmel, über die Musik der Sphären, die Atomen; und eben das ist es, was schon Cicero in einer bekannten Stelle sehr treffend an ihm gerühmt hat. *) Wenn er daher auch nicht als systematischer Wissenschaftslehrer für die Philosophie wirkte, so

*) Sokrates autem primus philosophiam devocavit e coelo etc. Tusc. Quaest. 5, 4.

war er doch der erste, der das schlummernde Interesse für praktische Untersuchungen weckte, und dadurch in der Philosophie den Grund zu einer Umwälzung legte, die ihm in der Geschichte derselben auf immer einen ehrenvollen Rang zusichern wird. In dieser Rüksicht muſs er auch für den Rechtsphilosophen denkwürdig seyn.

Wofern er zum letzten Punkte seiner praktischen Untersuchungen, oder, wie es die Alten nannten, zum höchsten Gute die Glückseligkeit machte, so lieſs sich von der Wiegenzeit der Moralphilosophie schlechthin nichts mehr erwarten. Ehrenvoll genug für ihn, daſs er diese Glückseligkeit nicht bloſs in einen Zustand der Empfänglichkeit gegen die Einwirkung angenehmer sinnlicher Objekte, des Reichthums, der Macht, der Ehre, der Stärke und Schönheit, sondern in jenen Zustand setzte, wo der Wille durch Selbstverläugnung, und die edlere Kraft durch Anstrengung zur höheren Vollkommenheit des Menschen selbstthätig mitwirkt. Die Philosophie kann ihre groſsen Offenbahrungen zuerst nur durch leise Vorgefühle, durch unentwickelte Vorstel-

lungen des gesunden Menschenverstandes andeuten. Sokrates war der erste, in dessen reinen Natursinn sie die besseren Ahnungen der moralischen Vernunft niederlegte, und wenn die Fesseln des Eudämonism noch auf seinen Verstand, auf seine sittlichen Ansichten drückten, so wurde wenigstens seine Gesinnung, sein praktisches Leben zu einer schönen Hieroglyphe der künftigen philosophischen Ethik.

Bei ihm zuerst finden wir die Erwähnung und Anpreisung der bekannten vier Kardinaltugenden, wiewohl er nicht der erste gewesen zu seyn scheint, der die Idee derselben aufgefafst, sondern nur mehr herausgehoben und vervollkommnet hat.

Sehen wir von seinen Verdiensten um die praktische Philosophie überhaupt ab, so können wir sein Verdienst um das Recht insbesondere nicht so hoch ansetzen, als mehrere Philosophen gethan haben. Er erklärte *) die Gerechtigkeit für die Beobachtung der bürgerlichen und göttlichen Gesetze, und beschäftigte

*) Memor. Socr. 4, 4, 16 — 19.

sich mehr mit der Anpreisung dieser Tugend, als mit der Zergliederung ihres Begriffs. Aber eben deswegen, weil er Recht und Gerechtigkeit fast bloſs aus dem bürgerlichen Gesichtspunkte ansah, hatten sich diese Begriffe noch nicht so sehr, als seine übrige Moral, in seinem Kopfe veredelt. So war es ihm nicht absolut ungerecht, jemanden zu belügen, zu betrügen oder zu beschuldigen, sondern es kam auf die Personen und Umstände an. Wenn er ein solches Verfahren gegen Freunde für ungerecht erklärte, so schien es ihm gegen Feinde nicht allein nicht ungerecht, sondern sogar erlaubt und rechtmäſsig zu seyn*).

Eine Stelle in *Xenophons Denkwürdigkeiten* **), nach welcher Sokrates schon eine deutliche Idee vom natürlichen Rechte gehabt zu haben scheint, hat ihn den Geschichtschreibern des Naturrechts vorzüglich denkwürdig gemacht. Er spricht hier von ungeschrie-

*) Ανδρος αρετην ειναι, νικαν τους μεν Φιλους ευ ποιουντα, τους δε εχθρους κακως. Mem. S. 4, 2, 13—19. vergl. 2, 6, 33.

**) 4, 4, 19.

benen Gesetzen (αγϱαφοις νομοις), und setzt sie den bürgerlichen, vom Staate bekannt gemachten, entgegen. Wir finden Gesetze, sagt er, welche bei allen Völkern der Erde ihre Gültigkeit haben, und daher unmöglich durch eine gemeinschaftliche Verabredung festgesetzt seyn können; sie müssen der menschlichen Natur also von den Göttern selbst eingepflanzt seyn. Er entdeckt überdem in der unveränderlichen Einrichtung der Natur gewisse natürliche Strafen, deren unvermeidlicher Erfolg ihm dann ein desto sicherer Beweis ihres göttlichen Ursprunges ist. Selbst Schmauſs ist geneigt, ihn wegen dieser Stelle zum Vater des Naturrechts zu machen, und Feuerlein hat zu Altorf (1719) eine eigene Dissertazion de iure naturae Socratis geschrieben, worin Sokrates als der wahre Schöpfer des Naturrechts dargestellt wird. Aber, genauer untersucht, läſst sich die angezogene Stelle nur wenig für den beabsichtigten Zweck brauchen. Sokrates spricht hier gar nicht von gewissen Rechts- sondern bloſs von Tugendgesetzen; denn die Gesetze, die er als Beispiele von seinen αγϱαφοις νομοις anführt, sind: Ver-

ehrung der Götter und Eltern, Enthaltung von einem unsittlichen Umgange zwischen Eltern und Kindern, Dankbarkeit gegen Wohlthäter. Findet man weiter, daſs Sokrates unter seinen unvermeidlichen Strafen, wovon er auf einen höheren göttlichen Ursprung zurückschlieſsen will, bloſse natürliche Folgen der Übertretung jener Gesetze versteht (zum Beispiel, daſs der Undankbare seine Freunde verliert): so wird man noch weniger die ersten Gründe des wahren Naturrechts hier suchen. Wir halten ns vielmehr wegen dieser Gründe an den unbekannten Autor, dessen gehaltvolle, herrliche Äuſserung dem Archelaus nicht einleuchten wollte, wiewohl wir dem Sokrates zugleich das Verdienst einräumen wollen, durch seine Idee von Gesetzen, welche bei allen Völkern Gültigkeit hätten, zur Entstehung der bekannten späteren Idee von einem *ius gentium* den ersten oder wichtigsten Anlaſs gegeben zu haben.

Unter seinen Schülern wurden am frühesten zwei merkwürdige Männer bekannt, Antisthenes und Aristipp. Sokrates hatte das Wesen der Tugend reiner und bestimmster

durch seinen Wandel als durch seine Lehren gepredigt, er hatte Sittlichkeit und Glückseligkeit noch nicht bestimmt von einander geschieden. Aber sein zartes praktisches Gefühl leitete ihn zwischen den beiden Klippen der Tugendlehre, zwischen einem fühllosen Rigorism und einer sensualistischen Laxität so glücklich durch, daſs jeder, dem seine Lehren nicht hinlänglich waren, doch an seinem Beispiele, welches jedem Auge offen da lag, einen sicheren Wegweiser hatte. Es war also bei Antisthenes mehr die Begierde, sich durch etwas Origenelles geltend zu machen, und bei Aristipp mehr der natürliche Hang eines sinnlichen Geistes, als Unbekanntschaft mit dem Wesen der sokratischen Tugend, wenn beide ihren Lehrer verlieſsen und seine Lehren auf eine verschiedene Art anwandten, wenn jener das höchste Gut in der bloſsen Bedürfniſslosigkeit und dieser in der Befriedigung aller Bedürfnisse suchte. Von einer rauhen, mönchisch-heroischen Gemüthsart zur Selbstbeherrschung und zu einer strengen Resignazion hingezogen, lebte Antisthenes in ewiger Fehde mit den natürlichen Gefühlen der Glückselig-

keit, suchte die Vollkommenheit des Weisen nur in einer stolzen Unabhängigkeit von dem Einflusse der belebten und leblosen Objekte, und versündigte sich dadurch an den Foderungen der sanfteren Menschlichkeit, welcher Sokrates mitten unter seinen strengen Tugendübungen noch treu blieb. Er wurde Stifter der cynischen Sekte. Seine Originalität lag mehr in der Austerität seines Wandels als in der Neuheit seines Systems, und die Feinheit seines Verstandes wucherte mehr für seinen anachoretischen Stolz als für die Wahrheit; weder in theoretischer noch praktischer Rücksicht hat die Wissenschaft durch ihn gewonnen. Nichts ist gut, als was recht ist, und alles, was recht ist, ist gut, war sein Prinzip.

Aristipp ist als der Stifter des konsequenteren Eudämonism anzusehen, welchen selbst das verrufene epikurische System nach seinen Grund-Ideen nicht so sehr begünstigte, als das aristippische, oder, wie wir es lieber nennen möchten, das cyrenaische; denn Aristipps Schüler scheinen an der Ausbildung desselben einen eben so grofsen oder noch gröfseren Antheil als er selbst genommen zu haben. Ihn

selbst verwahrte eine gewisse feinere sittliche Grazie und der Umgang mit Sokrates vor einer reinen Sensualität, die sich weder mit seiner Hauptmaxime der Mäſsigung, noch mit seinem Motto vertrug: sibi res non se rebus submittere. Sein System verschlechterte oder versinnlichte sich mit seinen Nachfolgern, und sein Enkel, Aristipp der zweite, kann als der zweite Stifter der cyrenaischen Sekte angeseh'n werden. Neben diesem sind Theodor, Hegesias und Anniceris die berühmtesten. Theodor, als Gottesläugner bekannt, suchte den gröbsten moralischen Indifferentism einzuführen, indem er allen Unterschied zwischen gerechten und ungerechten, erlaubten und unerlaubten Handlungen bloſs für das Produkt des Vorurtheils und der positiven Einrichtungen erklärte. Er ging so weit, zu behaupten: Furto quoque et adulterio et sacrilegio, cum tempestivum erit, daturum operam sapientem. Nihil quippe horum turpe natura esse, si auferatur de hisce vulgaris opinio, quae ad continendos stultos conflata sit. Alle Anhänger des Cyrenaism verwarfen das natürliche Recht.

Der feine, dialektische, alles untersuchende, alles bezweifelnde, ewig regsame und sophistische Genius der Griechen, welcher durch den Sokrates nicht ganz veredelt werden konnte und mit der megarischen Sekte wieder in neuen Formen auftrat, fand in diesen Zeiten zugleich einen sehr empfänglichen Kopf, in welchem er zu einem systematischen Skeptizism überging, an dem Pyrrho. In ihren ersten Gründen hatte Pyrrho's Denkart mit der sokratischen viele Verwandtschaft. Aber sowie Antisthenes die Selbstverläugnung des Sokrates, Aristipp die sokratische Nichtverschmähung unschuldiger Freuden zu weit trieb, so schweifte Pyrrho in der Nichtachtung aller spekulativen Wissenschaft aus. Mit seinem Lehrer von dem Grundsatze ausgehend, daſs Sittlichkeit allein die wahre Würde des Menschen begründe, erklärte er nicht allein, wie Sokrates, alle Spekulazion für unnütz, sondern für eine wahre Täuschung, für ein bloſses Spielwerk, das jedes Weisen unwürdig sey, und selbst die Wissenschaft der Glückseligkeit erschien ihm als eine höchst unsichere Idee, worüber die Spekulazion gar nichts Gewisses ausmitteln könne.

Nur die reine, unverfälschte Stimme der Natur konnte nach seiner Meynung die Menschen darüber zurechtweisen. Nach Pyrrho's Tode breitete sich die skeptische Sekte immer mehr aus. Weiter unten werden wir uns über das Verhältnifs, in welchem ihre Grundsätze zur Sittlichkeit standen, näher erklären.

Was Sokrates bei seinen praktischen Untersuchungen in wissensshaftlicher Hinsicht versäumt hatte, das holte sein grofser Schüler Plato, und der grofse Schüler seines Schülers, Aristoteles, nach. Sowohl die seltne Virtuosität beider Philosophen, mit welchen sich kein anderer Wissenschaftsforscher des Alterthums messen darf, als der weitgreifende Einflufs, womit sie nicht allein in der Denkweise ihres Zeitalters beträchtliche Umwälzungen gestiftet, sondern noch mächtiger die Meynungen später Jahrhunderte über den Gegenstand dieser Geschichte beherrscht haben, macht es dem Geschichtschreiber des Rechts eben so nothwendig, etwas umständlicher bei ihnen zu verweilen, als ihm die erste Erscheinung von szientifischen Gebäuden, auf welche er hier stöfst, die Pflicht auflegt, die Ideen beider

Philosophen über das Recht im Zusammenhange mit einigen Hauptideen ihres ganzen Systems zu betrachten.

Nur wenige Gelehrte haben sich dem Heiligthume der Weisheit mit solchen umfassenden Talenten genähert, als Plato. Die Vereinigung zweier Eigenschaften, welche in diesem Grade vielleicht nie wieder in Einem Geiste beisammengewohnt haben, eines bewundernswürdigen Tiefsinnes und einer hohen, dichterischen Einbildungskraft, erhebt ihn zu einem der ersten Philosophen der Welt. Es ist eine Behauptung, welche auf manchen Widerspruch treffen wird: daſs der Weise zugleich Dichter seyn müsse, wenn er Philosoph im groſsen Umfange des Wortes seyn wolle. Die bloſse Kunst, Begriffe aus einander zu gliedern, die Kraft, zu beobachten, das Vermögen, die feinsten Unterschiede zu finden, vollenden den Weltweisen noch nicht; er soll nicht allein, wie die Scheidekunst, trennen, sondern, wie die Natur, auch verbinden, nicht bloſs das Vorhandene sichten und aus dem Mannichfaltigen allgemeine Begriffe herausziehen, sondern auch das Unsichtbare enträth-

seln und durch neue Kombinazionen die Wahrheit in neuen Systemen aufführen. Dieser kühne Schöpferakt des Genies, welcher unbekannte Welten hervorruft, kann nur das Werk der produzirenden Einbildungskraft seyn. Eben diefs war es, worin Plato alle anderen griechischen Philosophen weit hinter sich liefs. Zwar mufs der Philosoph über dem Dichter die besonnenste Vormundschaft führen, wenn seine Ideen nicht in träumerische Gebilde übergehen, das Urtheil mufs mehr durch die ruhige Forschung der Denkkraft vermittelt, als durch den Schwung der Phantasie fortgeführt werden, wenn sich die Eigenschaften des Tiefsinnes und Dichtergeistes nicht eben so oft durchkreuzen, bekämpfen, vernichten, als fördern und mit schöner Einstimmung wirksam seyn sollen. In der That waren sie bei *Plato* nicht in derjenigen glücklichen Mischung vorhanden, aus welcher allein die Meisterwerke der Weisheit hervorgehen, und in der hohen Genialität seines Geistes selbst liegt eine Ursache, dafs seine Schriften nur selten ein reines Interesse gewähren. Die tiefsten Philosopheme stehen neben den üppig-

sten Dichtungen, die sinnvollsten Maximen neben wesen- und wahrheitslosen Schwärmer-Ideen, die feurigsten Tugendlehren wechseln mit frostigen Wortspielen und dialektischen Spitzfündigkeiten. Man lies't ihn mit Achtung, mit Theilnahme, mit Bewunderung, wenn die Besonnenheit des Philosophen den Flug des Dichters leitet und zügelt; aber nur zu oft führt der schwelgerische Witz des Dichters den Philosophen über alle Mittelbahnen hinaus; die nüchterne Urtheilskraft unterliegt der Menge Objekte, womit die schöpferische Fülle der Phantasie den Geist überströmt; der Vernunftforscher wird zum Redner, zum metaphysischen Seher; in seiner Begeisterung überfliegt er sich selbst. Auch die dialogische Manier unseres Philosophen war der ruhigen Darstellung wissenschaftlicher Wahrheiten weniger zuträglich, und wirkte auf seinen fruchtbaren Geist nachtheilig zurück, indem sie ihn zu vielen langweiligen Abschweifungen veranlafste. Sogar manche wesentliche Vorzüge des Dialogs fehlen; nur die feine sokratische Entwickelungsgabe ist hier in ihren Meisterzügen zu finden. Gleichwohl liegt noch in

seinen hyperphysischen Träumen eine seltene Magie für den gefühlvollen Denker, und selbst durch die Eingebungen seiner Einbildung blickt die Überlegenheit seiner Denkkraft hervor.

Trotz seiner unwissenchaftlichen, desultorischen Darstellungsart entdeckt man daher bei einer genauen Vergleichung seiner Schriften dennoch ein philosophisches Regelgebäude, dessen Werth vielleicht desto höher für den vorsichtigen Beurtheiler steigt, wenn er aus der Geschichte erfährt, daſs Plato eine geheime Philosophie hatte, welche nur für seine vertrauteren Schüler, nicht für das gröſsere Publikum bestimmt war, und dem letzten nur in groſsen Fragmenten, nicht vollständig und mit allen Bindungsgliedern mitgetheilt wurde.

Die vielen Täuschungen der Sinne sowie die Angriffe mancher vorhergehenden Philosophen auf objektive Realität reitzten den Plato, ein bleibendes Kriterium der Wahrheit zu suchen; und worin fand er dasselbe? Nur in der Vernunft. Keinem früheren Philosophen hat die Eminenz der Vernunft so sehr als ihm eingeleuchtet; bei keinem anderen zeigt sich so sehr das mächtige Streben, die

Philosophie als Wissenschaft darzustellen. Da ihm die Vernunft das eigentliche Vermögen des erhabensten menschlichen Wissens, der Philosophie, das Vermögen des allein Wahren, des Unbedingten, des Allgemeingültigen wurde, so mufste sich auch die Philosophie in seinem herrlichen Geiste zur Wissenschaft des absoluten, unwandelbaren Seyns läutern. Zwar schien eine solche Annahme das ganze Problem des platonischen Strebens mehr zu verwickeln als zu lösen; denn da die Gegenstände der Erfahrung nicht unmittelbar auf die Vernunft, sondern nur auf die Sinne einwirken, und also doch die Sinnlichkeit zum Medium der Vernunft machen, so wurde das grofse Streben jeder Philosophie, Realität oder Wahrheit, das ist, Übereinstimmung zwischen der Vernunft und den äufseren Gegenständen zu finden, durch jene Meynung höchst mislich, beinahe unmöglich gemacht. Plato hob diese Schwierigkeit durch — die Religion; nur bei einer allgenugsamen Ursache des Weltganzen konnte seine schrankenlose, ins Unendliche fliegende Vernunft ihren endlichen Ruhepunkt finden. Die Gottheit war

ihm die Urheberin der ganzen kosmischen Ordnung; sie hatte diesen herrlichen Bau nach gewissen Ur-Formen des Schönen und Guten entworfen; von diesen Normen waren der menschlichen Vernunft, als derjenigen Eigenschaft, die mit dem Wesen der Gottheit in der engsten Verwandtschaft stand, gewisse Nachbilder eingedrückt, welche allein Wahrheit, das heifst, Begriffe von dem ewig bestehenden Wesen der Dinge, nicht von einzelnen bestimmten Gegenständen der Erfahrung, enthielten, und daher — keine wirklichen Substanzen, wie Einige gewähnt haben, sondern primitive Gattungs-Begriffe, oder die allgemeingültigen Normen des Guten, des Schönen, Edlen, Gerechten, sowie des Häfslichen und Bösen überhaupt waren. Plato nannte diese Formen *Ideen.* *)

Sowie er die Wahrheit in die Übereinstimmung der äufserlichen Objekte mit den Ideen

*) Die Ideenlehre ist der auszeichnendste, merkwürdigste, am meisten charakteristische Theil des platonischen Systems; sie hat ihm den erhabnen Charakter des Razionalismus ertheilt. Indessen enthält diese Lehre, indem

der Vernunft setzte, so die Tugend in die Harmonie aller Begehrungen, Vorsätze und Handlungen mit diesen Ideen. In der Vernunft allein liegt ihm der oberste Zweck, der für alle sittliche Thätigkeit gesetzgebend seyn, der in die Handlungen und Gesinnungen erst Einstimmung bringen soll. Nach dieser Ansicht konnte Plato das Wesen der Tugend mit Recht in die Gesetzmäſsigkeit oder Harmonie setzen; eine Bestimmung, die sich nachher auch in die Meynungen mehrerer Philosophen fortpflanzte, bei welchen die Idee einer Harmonie oder Homologie überhaupt öfters die Stelle einer Erklärung der Tugend vertrat.

Obwohl diese Grundsätze dem platonischen Moralsysteme eine völlige Reinheit des moralischen Gesichtspunktes zu sichern scheinen, so hat er dennoch die Begriffe von Glückseligkeit und Sittlichkeit nicht vollständig zergliedert und unterschieden. Indem er durch die Idee des höchsten Gutes, von dem er mit

sie mit ihrem fruchtbaren Einflusse sowohl in die Logik als Metaphysik eindringt, eben so viel Wahres als Falsches. Es ist hier nicht der Ort, dieſs auszuführen.

allen Moralphilosophen seiner Nazion ausging, mehr auf das Gefühl-Vermögen als auf das höchste Willens-Vermögen geführt wurde, indem er bewies, daſs eine zweckmäſsige Harmonie unter den verschiedenen Kräften des Menschen und eine harmonische Thätigkeit aller vier Kardinaltugenden die beste Glückseligkeit begründe, indem er weiter zeigte, daſs das sittliche Handeln ein Vergnügen enthalte, welches desto reiner und edler seyn müsse, je mehr die Vernunft die erhabenste Kraft des Menschen sey — lauter Äuſserungen, welche durch den bekannten Doppelsinn der griechischen Wörter ευ πραττειν und ευπραξια begünstiget wurden: *) so schmolz er offenbar die Begriffe von Glückseligkeit und Tugend zusammen. Zwar streifte er auf dem hohen Fluge, den seine ideenreiche Spekulazion nahm, nicht selten an die Gränzen des ächten Sittlichguten und einer reinen, von allem empirischen Anfluge freien Gesetzgebung der

*) Alcibid. I. Ουκουν ευδαιμονες δι' αγαθων κτησιν· κτωνται δε ταυτα τω ευ και καλως πραττειν· το ευ αρα πραττειν αγαθον· ουκουν καλον ἡ ευπραγια.

Vernunft; auch ist ihm kein anderer Philosoph unter den Alten bis zu diesen ätherischen Höhen gefolgt. Gleichwohl läſst sich mit einigen Gelehrten nicht in einem strengen Sinne behaupten, daſs er die Tugend und Glückseligkeit unvermischt, wie Grund und Folge, dargestellt habe. Wenn es auch nur die innere Selbtsbilligung oder vielmehr das reinste, vernunftähnlichste Interesse an einer vollendeten inneren Symmetrie seyn sollte, was er dem Tugendhaften als Motiv seines Handelns empfahl: so war es doch nicht die reine Hoheit einer vernünftigen Achtung vor dem Sittengesetze. Was er von seinem ethischen Tarife ausschloſs, war mehr der Egoism der äuſseren Sinne. Wie sehr er daher auch öfters von einem Guten an sich, von einem Ur-Schönen redet, und dem Weisen eine gerechte Handlungsweise, ohne Rücksicht auf sinnliche Vortheile, selbst im Besitze des gygeischen Ringes, zur Pflicht macht, wie sehr es sogar eine Hauptabsicht seines berühmten Werks von der Republik war, zu zeigen, daſs der ächte Werth der Tugend nicht in den äuſseren Vortheilen, welche zufällig mit ihr ver-

knüpft wären, sondern in ihr selbst liege, und auch dann noch wünschenswerth sey, wenn der Mensch in der tiefsten Stille, nur für sich selbst gerecht und tugendhaft handle: so hatte er doch das unbekannte Scheidungsmittel noch nicht gefunden, was die fein verschmolzenen Elemente der Klugheits- und Tugendlehre zu trennen vermochte. Auch flossen bei ihm die Begriffe von sittlicher und ästhetischer Vollkommenheit nicht selten zusammen, was desto begreiflicher war, da der feine Schönheitssinn der Griechen in ihrer Kalokagathie schon ein Wort gemünzt hatte, das beide Begriffe vermischte.

Durch seine Ideen vom Absoluten hatte Plato selbst sich den Gedanken nahe gelegt, die einzelnen Tugenden mehr objektiv als seine Vorgänger zu betrachten. Auch muſs man gestehen, daſs er diesen geheimen Wink seines Systems nicht unbenutzt gelassen, sondern einige Pflichten, als die Verbindlichkeit, kein Unrecht zu thun, in einer Allgemeinheit, wie kein anderer Philosoph vor ihm, aufgestellt hat. Aber vergebens suchen wir nach einem Systeme aller menschlichen Pflichten. Der sub-

jektive Gesichtspunkt der Ethik tritt auch bei seinen moralischen Spekulazionen prädominirend hervor, und die bekannten vier Kardinal-Äuſserungen der griechischen Sittlichkeit bilden auch hier die wichtigsten Momente der Tugend. Es würde ungerecht seyn, den alten Philosophen diese mangelhaftere Ansicht zu einem Vorwurfe zu machen. Nicht allein wurde sie durch die herrschende Bedeutung von ἀρετη, als höchster Vollkommenheit der menschlichen Natur, die sich sogar noch in das goldne Zeitalter der römischen Kultur fortpflanzte, *) sichtbar begünstigt, sondern dem Menschen auch von der Beschränktheit seines eigenen Geistes als eine Idee aufgegeben, welche er auf der Bahn seiner allmähligen Entwickelung nicht umgehen konnte. Erst muſs er die sittliche Vollkommenheit gleichsam verkörpert, in dem versinnlichten Bilde des Weisen anschauen, ehe er fähig wird, sich

*) Nichts ist hier sprechender als eine Stelle im Cicero de legib. 1, 8. Est autem virtus nihil aliud, quam in se perfecta et ad summum perducta natura.

zu einer objektiven Umfassung der abstrakten Pflichtenlehre zu heben.

Seine Ideen über Recht uud Gerechtigkeit sowie über die Politik, welche, als Wissenschaft, ihm hauptsächlich ihr Daseyn verdankt, hat uns Plato besonders in seiner Schrift *von der Republik* zu erkennen gegeben. Die Haupt-Tendenz dieses grofsen, oft zu hoch bewunderten und eben so oft zu tief herabgesetzten Werks ist nicht, wie man sonst öfter geglaubt hat: die Aufstellung einer idealischen Staatsform (eben diese Meynung hat zu manchen einseitigen Tadeleien und falschen Urtheilen Anlafs gegeben); sondern die Aufführung einer besten Republik soll hier nur ein Mittel seyn, um, wie Plato selbst im Anfange und am Ende der Schrift ausdrücklich erklärt, den Begriff der Gerechtigkeit und Tugend überhaupt, oder eines sittlich vollkommenen Menschen zu suchen. Er fand bei dem stillen Baue dieser Ideen, dafs eine ächte Republik aus drei Klassen von Bürgern, aus Regenten oder Aufsehern, aus bewaffneten Bürgern und aus einer arbeitenden Klasse bestehen müsse. Um den Staat zu seinem höchsten

Zwecke zu führen, müssen sich alle diese Glieder zu einer gemeinschaftlichen, symmetrischen Wirksamkeit vereinigen, welche Plato Gerechtigkeit nannte. Sein reicher Witz fand in der menschlichen Seele dieselbe Einrichtung wieder; sie schien ihm ebenfalls aus drei Haupt-Vermögen zu bestehen, welche zusammen Ein Ganzes ausmachten; aus der Vernunft, einem unaufhörlichen Streben nach dem Ur-Wahren und-Guten, der obersten Gesetzgeberin des Menschen (νους); aus einem gewissen muthigen, mächtig emporstrebenden Wesen, das sich gegen alles Unedle, Ungerechte empörte, und Vollzieher der Aussprüche der Vernunft war (θυμος); aus eigennützigen, an sich unvernünftigen, nur nach Vergnügen strebenden Begierden (επιθυμιαι). Die sämmtlichen eigennützigen Lüste sind die zahlreiche, um Lohn und Gewinn arbeitende Klasse, die bewaffneten Bürger stehen dem zornmuthigen, ehrgeizigen Prinzip Thymos, die Regenten der Vernunft gegenüber. Sowie dort die Gerechtigkeit in der gehörigen Subordinazion der untersten und mittleren Klasse unter die Befehle der obersten, und in der daraus entspringenden

Einheit des Ganzen bestand, so liegt sie hier in der Harmonie der drei verschiedenen Prinzipien, aus welchen die Seele zusammengesetzt ist.

Es war ein herrlicher Spielraum, den diese Komposizion von vielseitigen Verhältnissen einem Phantasievermögen, wie dem platonischen, darbot. Auch hat ihn der philosophische Dichter noch über unsre Erwartungen benutzt. Durch die mannichfaltigsten Episoden, Dichtungen und dialogischen Ausweichungen hat jener Stoff eine so volle, üppig-reiche Bekleidung erhalten, daſs wir das Wesen desselben beinahe über den Einfassungen verlieren. Sind wir endlich glücklich genug, das einfache Gerippe des prächtigen Kunstwerkes zu fassen, so finden wir Ursache, über die halb verlorne Mühe eines groſsen Künstlers zu trauren. Denn wenn es der Kritik auch gleichgültig wäre, daſs Plato, mehr besorgt um gewisse wichtige Wahrheiten, die er seinen Zeitgenossen, vielleicht mit besonderer Rücksicht auf seine Person, in einer glänzenden Ausstellung darlegen wollte, als um die Foderungen der philosophischen und ästhetischen

Einheit, zwei verschiedene Hauptzwecke in dieser Schrift habe vereinigen, und nicht allein eine Metaphysik der Sitten, sondern auch eine Metapolitik aufstellen wollen, wenn wir ihm zugleich jene unpsychologische Klassifizirung der menschlichen Seelenvermögen, unter welchen das Prinzip Thymos einen sonderbaren Bastard macht, der halb aus Vernunft und halb aus Leidenschaft zusammengesetzt ist, nachsehen möchten: so verfehlt die Untersuchung doch gerade in der Hauptsache ihr Ziel, weil sie — eine petitio principii ist, weil sie beim Ausgehen ihrer Schlüsse schon voraussetzt, was sie erst durch mühsame Schluſsfolgen ausfinden will. Nie läſst sich das höchste bewegende Prinzip einer zusammengesetzten Maschine durch die bloſse Zusammensetzung finden; es muſs vor aller Komposizion daseyn. Man muſs schon wissen, was Gerechtigkeit und Vollkommenheit ist, ehe man durch die gerechte oder vollkommene Einrichtung eines Gemeinwesens diese Begriffe selbst ausmitteln kann. Es ist fast bloſs die Idee einer Einstimmung mit der praktischen Vernunft, welche hier ausgehoben und

nach allen Richtungen verfolgt wird; aber was die praktische Vernunft will, wird schon als bekannt angenommen. Die ganze Argumentazion beruhet daher auf einer bloſsen Allegorie, und ist nichts weniger, als was sie seyn soll: eine philosophische Entwickelung, sondern nur eine ästhetische Veranschaulichung der Idee, um welche sich die groſse Untersuchung wie um ihren Mittelpunkt drehet — der platonischen δικαιοσυνη. Aber die Vieldeutigkeit, welche um diese Idee schwebt, verwirrt auch in der letzten Hinsicht die Sicherheit und Reinheit des Ganges, den die Darstellung nimmt. Nie sollte der Philosoph mit der herrschenden Bedeutung von Wörtern, welche keine logische Sünde oder keine vage Unbestimmtheit enthalten, so willkührlich verfahren, als hier mit dem Begriffe von δικαιοσυνη geschehn ist, dessen einfacher Sinn sich unter Plato's Händen zu einer Allgemeinheit ausdehnt, zu welcher ihm keine Philosophie und kein Sprachgebrauch ihre Einstimmung geben können. Es war unstreitig die Bemerkung, daſs eine Tugend, welche den eigennützigen Wunsch aus sich hinaus, auf das ganze Men-

schengeschlecht leitet, wie die Gerechtigkeit (dahingegen die übrigen Kardinaltugenden, die Klugheit, die Mäſsigkeit, der Muth mehr auf den Egoism des Menschen selbst zurückgehen), was den Plato zu dieser erhabnen Ansicht der Gerechtigkeit führte. Der Begriff derselben geht ihm daher häufig in den von Sittlichkeit überhaupt über, und da ihm die Sittlichkeit in der Übereinstimmung aller praktischen Gemüthsvermögen des Menschen mit der Vernunft besteht, so heiſst ihm δικαιοσυνη auch nicht selten so viel als ὁμολογια, die Ordnung und Zusammenwirkung verschiedener, aber zu einem Ganzen verbundener Theile, oder Vollkommenheit und Zweckmäſsigkeit überhaupt, ohne ausdrückliche Beziehung auf ein vernünftiges Wesen. Mag es seyn, daſs alle diese Bedeutungen genau zusammenhängen, und daſs der Begriff des rechten, der sich bald in allen Sprachen von der Übereinstimmung mit den Gesetzen auch zu dem Begriffe der Einstimmung mit einer Regel überhaupt hinneigt, diese platonischen Ansichten begünstiget habe, aber nie sollten Nebenbedeutungen die Normen philosophischer Bestimmungen seyn;

vor allem sollte der Sinn eines Wortes, das den Hauptbegriff einer Untersuchung enthält, aufs genaueste bestimmt und von allen verwandten Begriffen oder Wörtern unterschieden werden. Neben jenen Bedeutungen kommt auch sehr häufig der engere Sinn von Gerechtigkeit vor, als eines äuſserlichen rechtmäſsigen Handelns gegen andere Menschen. Man sieht freilich, daſs Plato zwischen einer äuſseren und inneren Gerechtigkeit unterschieden, und nur unter der letzten die Sittlichkeit überhaupt verstanden habe, aber auch die erste nimmt er bald in dem angeführten engeren, bald in einem weiteren Sinne, wornach sie die vollkommene Erfüllung aller (selbst der Liebes-) Pflichten gegen Andere seyn soll; er spricht sogar von einer Gerechtigkeit gegen Gott, und versteht darunter die Pflichten, die wir der Gottheit schuldig sind. Mit Einem Worte, die Idee von δικαιοσυνη erschien dem platonischen Geiste unter solchen vielfachen Beziehungen, daſs seine Untersuchung schlechthin mit keinem festen Resultate endigen konnte, sondern desto mehr fehlgreifen muſste, weil sie ein äuſserliches (politisches) Verhältniſs zur

Auffindung eines inneren (sittlichen) brauchte. Aus dem Ganzen ergibt sich, wie schwer es der Vernunft, selbst in ihren geistvollsten Repräsentanten, werden mufste, die Idee des Rechts von der Sittlichkeit zu trennen. Ungeachtet Plato also in das Gebiet der praktischen Philosophie überhaupt die erhabensten, weitreichendsten Blicke gethan hat, so ist er doch gerade in der Bestimmung des Begriffs von Recht und Gerechtigkeit wenig glücklich gewesen. Sogar die Stelle im Krito: „Diejenigen, welche den bürgerlichen Gesetzen sich entziehen, übertreten den Vertrag, den sie ungezwungen und ohne durch Betrug zu ihm verleitet zu seyn, mit dem Staate eingegangen sind,“ beweis't nicht, wie Hoffbauer meynt, dafs sich Plato hier eine Verbindlichkeit, welche erzwungen werden darf, deutlich gedacht habe; denn wiewohl der Staat seine Bürger zur Erfüllung ihrer Pflichten durch Zwang anhalten kann, so ist hier doch nicht aus den Gründen einer Zwangsverbindlichkeit argumentirt; vielmehr beweis't die ganze Stelle, dafs sich Plato blofs eine moralische Verbindlichkeit gedacht habe. — Was seine Republik

übrigens als Typus eines vollkommenen Staats ist, und wie sehr sie den Philosophen für jene Mängel durch eine Menge anderer trefflicher Ideen entschädigt, darf uns hier nicht interessiren.

Diejenigen Schüler Plato's, welche seine Schule, die Akademie, fortsetzten, haben zur näheren Bestimmung der Gerechtigkeit und der praktischen Philosophie wenig Eignes geleistet.

Eine vorzügliche Auszeichnung unter seinen anderen Schülern verdient nicht allein in Hinsicht auf die Philosophie überhaupt, sondern insbesondere auf die Geschichte des Rechtsbegriffs ... Aristoteles. Zwar an Umfang von Talenten geringer als Plato, übertraf er ihn dennoch an Umfang des Wissens. Wenn der platonische Geist durch seine fruchtbare Fülle mehr in sich hereingeführt wurde, so zog den aristotelischen seine rege Beobachtung mehr aus sich hinaus. Diese eingreifende Beobachtung, die Gabe der Abziehung allgemeiner Begriffe, eine tiefe, ausharrende Kraft der Zergliederung und des Scharfsinns waren die Eigenschaften, wel-

che gigantisch aus seinen Talenten hervorragen, und worin ihm kaum ein paar Philosophen der Welt gleichgesetzt werden können. In solchen unbildlichen, nüchternen, nebellosen Gestalten, als ihm, haben sich die Begriffe nur wenigen Wahrheitsforschern gezeigt. Vor dem platonischen Geiste verschleierten sich die Gegenstände mit idealischen Umrissen oder beseelten sich durch ein üppiges Leben; vor dem aristotelischen standen sie nur als nackte Körper, die ihn nicht weiter interessirten, als in sofern sie anatomirt und skeletirt werden sollten. Der Mangel an dichtrischem Geiste liefs ihm die volleste Ruhe, seine Gegenstände mit kühler Abstrakzion zu verarbeiten, und förderte zugleich jene akroamatische, von allen unnützen Auswüchsen freie Methode des Vortrags, welche der Wissenschaft zuträglicher als die dialogische Manier war. Wenn Plato in seinen Dialogen eine Menge Aufgaben vornahm und sie von allen Seiten berührte, ohne die meisten zu einer gründlichen Entscheidung zu bringen *):

*) Schon Cicero hat Plato's Manier in dieser Rücksicht vortrefflich geschildert (Acad. Quaest.

so strebte die aristotelische Untersuchung immer nach einem festen Ziele, verlor sich über dem ewigen Zergliedern freilich in manchen Spitzfündigkeiten, aber seine Sprache gab uns seine Überzeugungen immer mit ein paar kurzen, gewichtvollen Worten. An schöpferischer Tiefe und hohem Aufschwunge zu den allgemeinsten Ideen bleibt er hinter Plato zurück. Wofern man ihm daher mit Recht nachrühmen darf, daſs er alle vorhandenen wissenschaftlichen Kenntnisse der damahligen vielseitigen Kultur nicht allein in sich vereinigt, sondern sie aus zerstreuten einzelnen Massen in systematische Formen umgebildet und unendlich vermehrt habe: so sollte man ihn doch nicht auf Kosten des Plato und anderer Philosophen zu sehr erheben; am wenigsten sollte man vergessen, daſs er auf Plato's Schultern steh'n konnte. Die meisten Gegenstände, welche Aristoteles weiter aufklärte, liegen schon, wenn auch zum Theile nur embryonisch, in den platonischen Werken, und für einen den-

1, 13.): Cuius in libris nihil affirmatur, et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur.

kenden Schüler blieb in jenem Zeitalter eine weit gröfsere Nachlese in der Philosophie übrig, als in unseren Zeiten. Die Schüchternheit, womit einige neuere Gelehrte ihm kaum den königsbergischen Weisen an die Seite zu stellen gewagt haben, ist eine Sünde, die sie an den Manen des letztern begehen. Kant war mehr Schöpfer und szientifischer Baumeister; Aristoteles mehr Beobachter und systematischer Sammler; die aristotelische Philosophie war mehr ein ungeheures Gehäufe von unendlich vielen, durch die sinnreichste Kunst und vernunftmäfsigste empirische Umsicht zusammengefügten Theilen, die kantische mehr ein selbstständiges, von innen heraus durch die Architektonik der reinen Vernunft vereinigtes Ganzes; nur an analytischer Kraft und an Scharfsinn möchten beide Philosophen sich ungefähr gleich seyn. Im Ganzen ragt der Urheber der Kritik daher über den Stagiriten hervor. Zwischen Plato und Aristoteles mitten inne stehend, war er Schöpfer, ohne begeisterter Dichter zu seyn; er war Analytiker, ohne an dem Empirismus zu hängen. Mit ein paar Worten: der griechische Philosoph

hat mehr in die Breite, der deutsche mehr in die Tiefe gearbeitet; von Plato läſst sich behaupten, daſs er mehr in die Höhe gewirkt habe *).

Es war eine natürliche Folge jener Eigenschaften, daſs der aristotelische Geist bei der Begründung des philosophischen Wissens eine entgegengesetzte Richtung als der platonische nahm. Plato schritt progressiv fort (απο των αρχων); Aristoteles regressiv (εις τας αρχας). Nur die Naturbetrachtung war das Element, von dem er ausging, und zu dem er zurückkehrte; sein nüchterner Sinn stieſs alle Befruchtungen einer idealisirenden Einbildungskraft ab, und sein reiner Empirism stellte sich der platonischen Hyperphysik geradezu gegenüber.

Wir übergehen, was er über den Begriff der Philosophie, über Metaphysik, Psychologie, Naturlehre und über die Kategorieen ge-

*) Zu denen, welche dem Aristoteles auf Kosten Kants und noch mehr Plato's wirklich übertriebene Lobsprüche beigelegt haben, gehört vorzüglich Buhle in seinem Lehrbuche der Geschichte der Philos. II. S. 294.

sagt hat. Sein Moralsystem ist, wiewohl in einem minder reinen Sinne, als das platonische, ein modifizirter Eudämonism; diese Tendenz lag schon in seiner empirischen Ansicht. Ohne sich dem erhabnen Prinzipe der Sittlichkeit so weit zu nähern als Plato, besaſs er doch zu viel Lauterkeit des Blicks und Gefühls, um nicht zu sehen, daſs nicht jede Art des Strebens nach Glückseligkeit auch sittlich seyn könne. Nur die Glückseligkeit eines Vernunftwesens oder die Idee einer gewissen Vollkommenheit war es, was sich seiner besseren Vernunft als höchstes Ziel des Handelns aufdrängte. Da ihm auf der einen Seite nichts mehr zur wahren Vollkommenheit beizutragen schien, als die Ausbildung des höhern Menschlichen im Menschen, des Geistigen, da ihm die wahre Glückseligkeit auf der andern Seite nicht in einem Zustande der bloſsen Rezeptivität gegen die Eindrücke von auſsen bestehen konnte, und der Begriff derselben doch einen gewissen Zustand der Ruhe, des Empfangens, nicht des geräuschvollen Handelns andeutete, so schien ihm die höchste Vollkommenheit in nichts Höherem als in ei-

ner ruheähnlichen Thätigkeit, in der vernünftigen und verständigen Regsamkeit eines denkenden Geistes zu liegen (Ethic Nic. 1, 2.). Intellektuelle Vollendung wurde also das höchste Gut seines Sittensystems.

Wäre Aristoteles diesen Grundsätzen durchaus treu geblieben, so hätte er das Wesen der Tugend (welches doch, als das Objekt der höchsten Zwecke, mit dem höchsten Gute identisch seyn muſs) bloſs in dem Streben nach geistiger Vollkommenheit suchen, und die einzelnen Theile der Moral nur in Beziehung auf diese Vollendung als sittlich aufführen müssen. Aber die Vielseitigkeit seines analytischen Scharfsinns lieſs ihn hier die Foderungen der höchsten Konsequenz übersehen, und zog seine Aufmerksamkeit bei der näheren Bestimmung der Tugend auf eine andere Seite. Er suchte das Wesen der Tugend in einem Mittelmaſse zwischen zwei Extremen. Wir brauchen diese Meynung, bei welcher Aristoteles mit besonderer Vorliebe verweilt, nicht mit Beispielen zu erläutern, da wir sie als bekannt voraussetzen dürfen, und beschränken uns auf die Bemerkung, daſs sie eben so

unzureichend als falsch ist. Unzureichend; denn sie bestimmt die Tugend nicht allein durch eine Metapher, wie schon Garve bemerkt hat, sondern auch durch eine Negazion. Der Begriff von etwas Mittlerem setzt zwei auf den Seiten liegende Extreme voraus, und wird erst durch dieselben gebildet; ohne ihr Vorhandenseyn gibt es gar keine Mitte. Die Vorstellung des aristotelischen Mittelmaſses enthält also bloſs den negativen Begriff eines weder zu viel, noch zu wenig. Aber bei der Tugend muſs erst positiv das Wesen derselben bestimmt seyn, ehe sich der Begriff von zwei divergirenden Extremen ergibt. Sowie keine Verirrung ohne die Veraussetzung eines rechten Pfades, keine Abkreisung ohne einen vorausgesetzten Kreis statt haben kann, eben so gibt es auch keine moralische Ablenkung, ohne eine festgesetzte Norm, die man zuvor kennen muſs, um zu entscheiden, ob und wo auf beiden Seiten gewisse Abschweifungen anfangen. Man muſs erst wissen, daſs der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen zu seiner Bestimmung einer zweckmäſsigen Nahrung bedarf (daſs er mäſsig seyn muſs),

um zu erfahren, daſs Unmäſsigkeit und Vernachläſsigung der Nahrung Untugenden sind. Falsch ist aber jene Erklärung, weil es Tugenden gibt, auf welche dieses Mittelmaſs gar nicht paſst, als die Weisheit, welche nie zu weit verfolgt werden kann. Überhaupt liegt die Herstellung jenes Mittelmaſses nie in dem absoluten Streben der Tugend, also auch nicht in ihrem Wesen, sondern wird erst bei diesem Streben öfters durch die Beschränkungen der sinnlichen Natur nöthig gemacht. Nicht durch ihre Extremität, als durch ein wesentliches Merkmahl, sondern bloſs durch ihre Untauglichkeit zur Bestimmung eines halb sinnlichen Geschöpfs werden Unmäſsigkeit und Nahrungs-Vernachläſsigung zu Unsittlichkeiten.

Auch in den höchsten Grundsätzen der Politik muſs die praktische Philosophie des Aristoteles der platonischen nachstehen, ungeachtet diese Wissenschaft an Umfang und in ihren einzelnen Theilen durch die Nachforschungen des letztern beträchtlich gewann. Es war eine seiner Lieblingsvorstellungen, den Menschen nicht sowohl als handelndes Wesen

an sich, als vielmehr als ein gesellschaftliches Wesen, und die Politik in Beziehung auf die Moral als eine übergeordnete Doktrin anzusehen, welche den Menschen in einem dreifachen Verhältnisse, als Menschen (als ein ethisches Wesen), als Bürger (Theilhaber des Staats), als Familiengenossen (ökonomisches Wesen) betrachte; sie wurde daher von ihm in die Moral, in die Politik im engeren Sinne und in die Ökonomik geschieden. Eine Wissenschaft, welche das höchste Gut nach seiner Meynung realisiren sollte, schien ihm mehr Werth zu haben, als eine andere, die es bloſs lehrte. Indessen äuſserte eine gesundere Philosophie doch wieder an anderen Stellen so viele Gewalt über ihn, daſs er die Ethik und Politik als verschiedene Lehren betrachtete, und die letzte der ersten sogar subordinirte.

Mehr zur Allgemeinheit der Ideen aufsteigend, hatte sich Plato in seiner Schilderung des tugendhaften Charakters auf die bekannten vier Kardinal-Theile desselben beschränkt; mehr Beobachter des Einzelnen, suchte Aristoteles den sittlichen Charakter noch

in anderen Äuſserungen auf, und fand seine bekannten eilf Tugenden, welche nachher durch die Kommentazionen des scholastischen Zeitalters berühmter als durch die philosophische Richtigkeit ihrer Klassifikazion wurden.

Auch seine Bestimmungen des Rechtsbegriffs haben auf das scholastische und sogar noch auf das nachfolgende Zeitalter einen weit ausgezeichnetern Einfluſs als die platonischen gehabt. Mit einer gröſseren Bestimmtheit gefaſst, und glücklicher von der Sittlichkeit überhaupt geschieden, sind sie auch wirklich verdienstlicher als die letzteren, wiewohl ihn sein vorgefaſster Begriff, daſs jede Tugend etwas Mittleres sey, *) seine Abhängigkeit von der Etymologie, wornach die Gerechtigkeit zugleich eine gewisse Gleichheit seyn muſste, und selbst sein Scharfsinn auch hier zu manchen grundlosen Subtilitäten geführt haben.

Er nimmt die Gerechtigkeit zuerst in einem allgemeinen, nachher in einem besonderen en-

*) So sagt er Ethic. Nicom. 5, 1. gleich anfangs, er will untersuchen: ποια μεσοτης die Gerechtigkeit sey, und το δικαιον, τινων μεσον?

geren Sinne. In dem allgemeinen ist sie ihm die vollkommenste Tugend, „weil der, welcher sie besitzt, nicht allein in Rücksicht auf sich selbst, sondern auch gegen Andere sittlich gut ist“ (5, 1.). Zu dieser weiteren Bestimmung hat wahrscheinlich eben sowohl Plato durch seine Ansichten des Rechts, als auch der Begriff von Gerechtigkeit, als einer Übereinstimmung mit dem Gesetze, Anlaſs gegeben. Aristoteles selbst schlieſst: „da man alles gerecht nennt, was mit dem Gesetze übereinstimmt, und das Gesetz die vorzüglichsten Tugenden, die Tapferkeit, Mäſsigkeit und Leutseligkeit empfiehlt, so sind dieselben auch gewissermaſsen unter der Gerechtigkeit begriffen, und die letzte ist die Anwendung aller Tugenden.“ Man begreift, daſs dieser Schluſs fehlerhaft ist; er beruhet auf einer Vermengung der rechtlichen Zwangsgesetze mit den Tugendgesetzen.

In der engeren Bedeutung ist die Gerechtigkeit das Streben, sowohl in Ertheilung von Ehre, Geld und Belohnungen, als auch im gemeinschaftlichen Verkehre und bei Verträgen unter den Menschen Gleichheit herzustellen. In diesem Sinne gibt es daher eine

distributive (διανεμητικη) und kommutative oder korrektive (συναλλακτικη oder επανορθωτικη) Gerechtigkeit. Bei der Herstellung der Gleichheit lassen sich nemlich zwei verschiedene Verhältnisse denken, zuerst ein einfaches, wo die Vergleichung und Ausgleichung bloſs zwischen zwei ungleichen Dingen statt findet, eine ισοτης; zweitens, ein zusammengesetztes Verhältniſs, αναλογια, wo zwei auf den Seiten liegende Gegenstände mit einem dritten verglichen werden. In dem letzten Falle sind eigentlich vier Vergleichungspunkte nöthig. Denn obwohl drei besondere Gegenstände hinreichend sind, diese Vergleichung vorzunehmen, so muſs man doch das mittlere Stück zweimal nehmen; zum Beispiel, wie sich die Linie A zu B verhält, so verhält sich B zu C, so daſs also B hier als doppelter Vergleichungspunkt gebraucht wird (ώσε ή του B, τεθη δις, τετταρα εσαι τα αναλογια). Ein solches zusammengesetztes Verhältniſs pflegen aber die Mathematiker ein geometrisches zu nennen; die Gerechtigkeit ist daher eine geometrische, in sofern sie sich mit der Aufstellung geometrisch-ähnlicher Verhältnisse be-

schäftigt; sie ist hier zugleich eine μεσοτης, weil ihr gemeinschaftlicher Vergleichungspunkt in der Mitte liegt (το γαρ αναλογον μεσον). Dieses Vergleichungs-Moment ist aber die Würdigkeit, αξια, das Verdienst eines Menschen. Man kann hier nemlich sagen: sowie sich das Verdienst eines Menschen zum Staate verhält, so muſs sich auch die Belohnung zu seinem Verdienste verhalten. In sofern aber die geometrische Gerechtigkeit jedem Verdienste das Seinige zutheilt, kann sie auch die distributive genannt werden.

Auf der anderen Seite beschäftigt sich die Gerechtigkeit mit der Herstellung einfacher Verhältnisse; sie heiſst in sofern mit Recht eine arithmetische, weil die arithmetischen Verhältnisse nach einfachen Proporzionen fortschreiten. Diese findet bei Verträgen und im gegenseitigen menschlichen Verkehre*) statt; sie wird kommutativ; sie betrifft die

*) Εν συναλλαγμασι, das heiſst, im ganzen menschlichen Verkehre, nicht bloſs bei Verträgen, wie es Einige verstanden haben; denn der Verfasser spricht auch von συναλλαγμασι ακουσιοις.

einfachen Verhältnisse zwischen ein paar, als gleiche Menschen oder Bürger betrachteten Individuen. Bei der distributiven Gerechtigkeit geschieht die Vertheilung immer nach dem Maſsstabe der Würdigkeit, und von den gemeinschaftlichen, dem Staate gehörigen, Gütern oder Geldern (απο χρηματων κοινων γιγνεται ἡ διανομη). Aber bei diesen einfachen Verhältnissen kommen weder die Staatsgüter noch die gröſste Würdigkeit in Betrachtung; es kommt nicht darauf an, ob der Mensch, der einen anderen beraubt oder ihm Schaden zugefügt hat, ein verdienstvoller, übrigens rechtschaffener, Mann ist; das Gesetz sieht bloſs auf den Schaden selbst, und sucht das vorige gleiche Verhältniſs wieder herzustellen. Was jemand geraubt, um welches er einen Andern betrogen oder bevortheilt hat, das hat er aber zu viel, und um dieses hat der Andere zu wenig. Die Gerechtigkeit soll dieses Miſsverhältniſs ausgleichen; der Eine muſs sein Mehr verlieren, damit des Anderen Weniger wieder in sein rechtes Verhältniſs gesetzt werde. Diese Gerechtigkeit wird also mit Recht die verbessernde, επανορθωτικη oder διορθωτικη

heiſsen. Die klagenden Partheien wenden sich hier an den Richter, wie an das lebendige Recht, und da sie einen Beurtheiler suchen, der das mittlere Gleichgewicht wieder herstellt, oder das vorige Verhältniſs vermittelt, so haben Einige den Richter auch einen Vermittler genannt. Auch das Recht ist also, wie die Tugend, etwas Mittleres, und der Richter heiſst δικαςης, weil er die Gleichheit herstellt.*)

Man muſs gestehen, in diesen Ideen liegt ein so ungeheurer Scharfsinn verborgen, daſs er zu einer wahren Spitzfündigkeit sublimirt ist. Aristoteles scheint alles geleistet zu haben, was

*) Ethic. Nic. 5, 3. 4. Kein einziger Geschichtschreiber des Naturrechts oder Kommentator des Aristoteles hat mir in der Erklärung dieser aristotelischen Bestimmungen Genüge gethan; selbst der genaue Cocceji scheint sie nicht ganz verstanden zu haben. Theils in dieser Hinsicht, theils wegen der wichtigen Rolle, die diese beiden aristotelischen Gerechtigkeiten, die kommutative und distributive, fast bis auf die neuesten Zeiten, gespielt haben, schien es mir nothwendig, ihren wahren Sinn etwas deutlicher vor Augen zu legen. Grotius machte zwar den Versuch zur Berichtigung eines Mangels in dieser Ansicht, konnte sich aber bei weitem noch nicht von ihr losreiſsen.

er für die Foderungen seiner praktischen Philosophie leisten mufste. Wir sehen hier erstlich die μεσοτης aller seiner Tugenden auch auf die Gerechtigkeit und zwar zunächst auf die geometrische angewandt; wir sehen nachher seinen Hauptbegriff der Gerechtigkeit nach der Etymologie — die Gleichheit, bei beiden Arten der Gerechtigkeit versinnlicht, und zuletzt tritt die μεσοτης sogar auch bei dem arithmetischen Verhältnisse hervor. Am Ende schliefst er, um ja diese Eigenschaft nach allen Seiten und Richtungen hin zu verfolgen, mit der Bemerkung: die Gerechtigkeit suche das Mittlere zwischen dem Unrechtthun und Beunrechtigt werden (μεσον του αδικειν και αδικεισθαι).

Sich auf eine ausführliche Widerlegung dieser Grundsätze einzulassen, dürfte unnöthig seyn. Wie bei anderen Tugenden, so bedarf die gerühmte μεσοτης auch hier erst einer höheren Regel, und es giebt bei der sogenannten arithmetischen Gerechtigkeit tausend Fälle, wo sich gar keine Ausgleichung des Mehr und Weniger bewerkstelligen läfst, zum Beispiel, nach geschehenen Gewaltthätigkeiten, Verheerungen, Beschimpfungen, u. s. w. Ein Haupt-

fehler jener beiden Bestimmungen ist, daſs sie die Gerechtigkeit bloſs als die Eigenschaft eines rechtlichen, höheren Tribunals, nicht eines handelnden Menschen betrachten. In dieser letzten Rücksicht kann bei der Gerechtigkeit gar kein Mittelmaſs statt finden; ihr Wesen liegt eigentlich in etwas Negativem, in der Nichtbeleidigung fremder Rechte, welche nicht zu weit getrieben werden kann.

Eben so fehlerhaft ist der Begriff einer αξια auf die Gerechtigkeit angewandt. Hätte Aristoteles denselben auf Vergeltungen überhaupt und sonach vorzüglich auf rechtliche Strafen bezogen, so würde er etwas weit Richtigeres gesagt haben; allein er beschränkt ihn fast bloſs auf Belohnungen. Die strenge Gerechtigkeit belohnt aber nicht; sie betrachtet das rechtliche Verhalten wie eine Schuldigkeit. Die einfache pythagorische Meynung von einer talio, welche Aristoteles (5, 5.) völlig verwirft, trifft hier die Wahrheit weit richtiger als dieser ganze Aufwand von Scharfsinn. Auch Grotius, der die Idee der aristotelischen αξια oder aptitudo aufnahm, hat sie bloſs auf die Liebespflichten anwenden können.

Der anderen verbessernden oder arithmetischen Gerechtigkeit liegt aber der einfachere Begriff, der die Sache weit richtiger als diese grübelnde Spekulazion faſst, und den die römischen Rechtsgelehrten durch ihr bekanntes, suum cuique tribuere, ausdrückten, zum Grunde.

Als Princip des Gesellschaftsrechts verwarf Aristoteles mit dem Rechte des Stärkeren zugleich die absolute Gleichheit der natürlichen Menschenrechte. Er unterschied das Gesellschaftsrecht in das οικονομικον und πολιτικον, das Familien- und bürgerliche Recht. Das erste schien nach seinem vollen Sinne sowohl das Herren- und Vater- als das Ehe-Recht zu begreifen. Da er aber den Kindern gegen den Vater und dem Sklaven gegen den Herrn keine Rechte einräumte, weil sie zum Eigenthume beider gehören und also nur einen Theil von ihnen ausmachen sollten, so gibt es nach ihm auch in einem strengen Sinne kein väterliches und kein Herren-Recht. Von einem reineren moralischen Gefühle geleitet, verbot Plato die Ungerechtigkeiten auch gegen Sklaven; Aristoteles war der erste Philosoph, der ein eigentliches Sklavenrecht annahm und ver-

theidigte. Er beschränkte daher das Familienrecht im Grunde nur auf das Verhältnifs zwischen dem Manne und der Frau, wiewohl er auch hier die Rechte des weiblichen Geschlechts sehr schmälerte, indem er ein Recht des Besseren (jus melioris, το τον κρειττονα αρχειν) annahm, nach welchem der, welcher am meisten für den vernünftigen Zweck der Gesellschaft wirkt, dafs Recht haben sollte, über Andere zu herrschen.

Weit verdienstlicher als alles Bisherige ist, was Aristoteles über den Unterschied eines φυσικου und νομικου δικαιου, in welche beide Theile nach ihm das πολιτικον δικαιον zerfällt, gesagt hat, und verdient, als die erste deutlichere Bezeichnung von der Idee eines Naturrechts besonders ausgezeichnet zu werden. Das natürliche Recht ist ihm das, was an allen Orten seine Gültigkeit hat, und nicht blofs durch Konvenienzen oder Verträge bestimmt wird; das positive hingegen, was an sich keine verbindende Kraft hat, aber durch die öffentliche Gesetzgebung Rechtskraft erhält (zum Beispiel, dafs man zur Lösung eines Gefangenen eine Mine bezahlen müsse). Dieses

Recht gleicht ihm den Gewichten und Maſsen, welche bei verschiedenen Völkern verschieden sind. Nach Einigen, sagt er, gibt es gar kein natürliches Recht, weil alles Recht willkührlich und veränderlich sey, das ächt Natürliche aber unveränderlich seyn müsse. Er antwortet darauf, daſs nur einiges, aber nicht alles Natürliche veränderlich sey, und daſs es allerdings auch ein unveränderliches natürliches Recht gebe. Durch jene Bestimmung eines φυσικου δικαιου hat er auch die nähere Veranlassung zu der bekannten Idee der Alten von einem jus gentium gegeben (5, 7.).

Auch in der Billigkeit (dem επιεικες, 5, 10.) glaubte er eine Art des Rechts zu finden. Zwar läſst sich schon ahnen, daſs uns der Philosoph eines Zeitalters, in welchem solche Begriffe noch in ihrer Kindheit liegen, über die schwierige Idee der Billigkeit keineswegs befriedigen wird; schon seine Klassifizirung desselben unter das Recht ist irrig; aber auch schon eine entfernte Annäherung an diese Idee und ihre erste Auszeichnung macht dem Aristoteles Ehre. Der Gesetzgeber, sagt er, kann nur für's Allgemeine Gesetze geben, aber nicht

auf jeden einzelnen Fall Rücksicht nehmen. Wenn es sich aber zuweilen ereignet, daſs die Anwendung eines allgemeinen Gesetzes auf einen einzelnen Fall nachtheilig wird, so müssen die allgemeinen Regeln der Gerechtigkeit verbessert werden, und dieses Verbesserungsgeschäft liegt der Billigkeit ob.

Die nächsten Nachfolger des Aristoteles, Theophrast, Eudemus, Dicäarchus, Strato scheinen sehr wenig für die praktische Philosophie geleistet, und nach dem Geiste ihres Lehrers sich mehr mit physischen Untersuchungen beschäftigt zu haben. Noch weniger haben sich die übrigen Peripatetiker, Lykon, Ariston, Kritolaus, Diodor, durch groſse Entdeckungen in der Moralphilosophie bekannt gemacht. Nach Lykon war das höchste Gut das wahre Vergnügen der Seele, nach Hieronymus ein schmerzloser Zustand, nach Kritolaus die Vollkommenheit.

An Wirksamkeit auf den Gemeinsinn, an Zauberkraft für die Neigungen des gröſseren Haufens, an Einleuchtungs-Fähigkeit für die herrschenden Begriffe desselben, blieb die Philosophie des Aristoteles wie des Plato weit

hinter dem Systeme eines Mannes zurück, der beiden zwar wieder eben so sehr an Tiefsinn, an Kraft und Würde des Geistes nachstehen mufste, aber doch Talente genug besafs, um sich über den Dunstkreis der gewöhnlichen Einsichten weit zu erheben, und ein vollständiges, grofsentheils konsequentes, in vielen Punkten neues System der Philosophie aufzuführen. Wenige Sektenstifter haben eine grofse Menge von Schülern zu einer solchen freundschaftlichen Anhänglichkeit angeleitet, als dieser Philosoph... Epikurus; nur wenige Schüler haben ihrem Lehrer so viele Achtung bewiesen, als die seinigen, mit welchen er in einem schönen Garten bei Athen in patriarchalischer Einträchtigkeit lebte. Wären nicht Originalsucht und Hang, sich auszuzeichnen, Hauptzüge in seinem Charakter gewesen, so würde er nach dem Mafse jener Talente hellere Blicke in's Reich der Wahrheit gewagt haben, als er, von solchen Eigenschaften niedergezogen, thun konnte. Doch wollen wir mit dem Schicksahle nicht hadern, dafs es uns den Philosophen des Vergnügens mit keinen anderen als gerade mit diesen Eigen-

schaften gezeigt hat. Ohne sie wäre er nicht der Stifter einer Sekte geworden, welche zu viel Epoche gemacht, zu viele Proselyten geworben, seit den ältesten Zeiten zu viele Fürsprache in den geheimen Neigungen der Menschen gefunden hat und noch finden wird, als daſs sie nicht der vollen Aufmerksamkeit des Philosophen würdig seyn sollte.

Mit allen griechischen Philosophen ging Epikur von dem Begriffe des höchsten Guts aus. Man weiſs, daſs ihm das Gefühl von Glückseligkeit (ἡδονη, nicht Wollust) dieses höchste Gut war; selbst die ganze Philosophie war nach seiner Meynung nichts anders, als die Wissenschaft, durch Vernunft und alle zweckmäſsigen Mittel Glückseligkeit zu bewirken. Aber er stellte seinen Eudämonism mit mannichfaltigen Modifikazionen auf; mit einem groben Sensualism würde er unter einem Volke, dessen feiner Sinn durch die Sokrates, Platone, und Aristoteles mit einer solchen Lehre schon in mannichfaltige Misstimmungen gesetzt war, wenig Glück gemacht haben.

Der theoretische Theil seiner Philosophie hat kein Interesse für uns. Seine Glückselig-

keitslehre könnte man einen veredelten Cyrenaism nennen; denn sie stand in der That höher als dieser. Zuerst setzte er seine Glückseligkeit mehr in einen daurend-angenehmen Zustand des Gemüths, besonders in die herrschende Empfindung einer gewissen gleichmüthigen, schmerzlosen Zufriedenheit;*) er sah mehr auf die Protension des Vergnügens und empfahl zu diesem Ende die Selbstbeherrschung; die Cyrenaiker überliefsen sich mehr allen einzelnen angenehmen Gefühlen; sie versäumten über der Dauer des Vergnügens auch die Intension und Extension nicht. Epikur selbst unterschied daher schon seine Glückseligkeit als ein Vergnügen des ruhigen Gemüths (ἡδονη καταςηματικη) von dem cyrenaischen Vergnügen des bewegten Gemüths (ἡδονη εν κινησει). Dieser erste Unterschied führte ihn noch auf einen zweiten. Eine daurende Zufriedenheit konnte nicht das blofse Produkt äufserer Einwirkungen, sondern nur das zusammengesetzte Produkt äufserer Po-

*) Diog. Laert. de vita et placitis philosophorum, lib. X. Vergl. Gassendi de vita, moribus placitisque Epicuri. Lugd. 1649.

Bayerische Staatsbibliothek München

tenzen und der geistigen Selbstthätigkeit seyn. Er unterschied daher zwischen dem bloſs körperlichen und geistigen Vergnügen, und erklärte das letzte für vorzüglicher, wogegen die Cyrenaiker das Gegentheil annahmen. Man braucht bei dieser Behauptung nicht über Inkonsequenz und psychologische Fehlgriffe zu schreien. Allerdings hat auch die sogenannte geistige Lust ihren Sitz in dem Körper; aber dieſs wuſste Epikur wahrscheinlich nicht minder als wir; er wollte bloſs die feineren menschlichen Vergnügungen auszeichnen. Es war daher nichts weniger als die Rohheit der Wollust und die Zügellosigkeit der Genüsse, die er in Schutz nahm. Die Verrufenheit seines Systems ist bloſs auf die praktische Ausartung seiner nachfolgenden Schüler zu setzen, und sein eigenes still-genügsames Leben war ein edler Kommentar, oder vielmehr, eine wahre Verschönerung seiner Lehren.

Durch jene Bestimmungen machte Epikur seine Glückseligkeit von einer Seite sogar von der freien Spontaneität des Menschen abhängig, was seinen übrigen Lehrsätzen desto weniger widersprach, da er bei der materialisti-

schen Grundlage seines Systems dennoch kein Determinist war, sondern die menschliche Freiheit durch einige Abänderungen, die er mit der leucippischen Korpuskularphilosophie vornahm, und welche freilich keine Verbesserungen waren, zu retten suchte. Die veredelte Tendenz seines Eudämonism zeigt sich auch darin, daſs er die Tugend nicht schlechthin als ein Hirngespinnst verwarf, sondern ihr wenigstens einen untergeordneten Werth einräumte; er empfahl sie als Mittel für die gröſste Dauer und den gröſsten Umfang seiner Glückseligkeit. Aus eben diesem Gesichtspunkte wurden die vier Kardinaltugenden angesehen; die Klugheit zur besten Wahl der Mittel, die Mäſsigung für eine längere Dauer des Vergnügens, die Tapferkeit zur Bekämpfung der mannichfaltigen Gefahren und Leiden des Lebens, und die Gerechtigkeit zur Vermeidung derjenigen Übel, welchen man sich durch Ungerechtigkeit aussetzt.

Es war freilich keine geringe Inkonsequenz, die Tugend als bloſses Mittel in der Moral aufzuführen, da sie nur dasjenige ist, was als letzter Zweck durch die freien Handlungen

der Menschen gesucht wird. Indessen zeigt sich auch hierin der bessere Geist seines Sensualism, sowie in den beiden Sätzen, die er als Grundsätze aufstellte: ohne Klugheit, Sittlichkeit und Gerechtigkeit ist keine Glückseligkeit möglich; Tugend und Glückseligkeit sind aufs engste verbunden. Die Frage, ob die epikurische Ethik nicht ein völliger Antimoralism sey, läſst sich daher zuversichtlich verneinen; denn eben der Vorzug, den er den edleren Vergnügungen des Geistes gab, und der Geist der Selbstbeherrschung, den er empfahl, zeigt die Vermischung seiner Glückseligkeit mit den Ingredienzen einer ächten Moral. Eben so wenig war Epikurs Sittenlehre, wie Platner meynt, eine Folge seiner atheistischen Ideen, sondern seine Theologie war mehr eine Folge seines Sittensystems.

Man wird aus dem Gesagten schon ahnen, was Epikur von der Gerechtigkeit dachte. Ein natürliches, mit der vernünftigen Natur des Menschen selbst gesetztes Recht muſste er verwerfen, weil er überhaupt kein αὐτο-ἀγαθον annahm. Alles natürliche Recht war ihm ein bloſses Produkt des Nutzens, was

seine Gültigkeit, sogar sein Daseyn erst durch Verträge erhielt. An sich selbst ist ihm die Gerechtigkeit gar nichts, sondern sie wird nur an den Orten und unter den Nazionen sichtbar, welche mit einander darüber Verträge eingehen, daſs sie sich gegenseitig nicht schaden und nicht geschadet seyn wollen *). „Eben deswegen ist die Ungerechtigkeit auch nicht an sich etwas Schlimmes oder ein Übel, sondern sie wird es nur durch die Furcht, daſs der Rechtsverletzer den bestellten Rächern der Ungerechtigkeit in die Hände falle. Denn wenn er auch tausendmal dem nachspürenden Auge des Richters entgangen ist, so gibt dieſs doch keine Gewiſsheit, daſs er ihm auch bis an sein Ende entgehen werde. Der Ungerechte ist daher immer von Besorgnissen und Todesängsten, der Gerechte hingegen am wenigsten von diesen Übeln geplagt. **) Sollte

*) Diog. Laert. 10. §. 151. Ουκ ην τι καθ' ἑαυτο δικαιοσυνη, αλλ' εν ταις μετ' αλληλων συςροφαις, καθ' ὁπηλικους δη ποτε εδει τοπους συνθηκην τινα ποιειςθαι ὑπερ του μη βλαπτειν αλληλους, μηδε βλαπτεσθαι.

**) Ibid. 10, 151. Ἡ αδικια ου καθ' ἑαυτην κακον, αλλ' εν τω etc.

es also auch ein allgemeingültiges Recht geben, so liegt diese Universalität bloſs in der Allgemeinheit des Nutzens; aber wegen der Verschiedenheit des Orts, der Sitten und anderer Zufälle wird sie in einem strengen Sinne nicht statt finden. Denn da es kein anderes Merkmahl des Rechts gibt, als den Nutzen für's gesellige Leben (συμφερον εν τη προς αλληλους κοινωνια): so muſs auch das Recht mit dem aufhörenden Nutzen aufhören. Es ist also veränderlich." Eine Kritik der epikurischen und aller verwandten Grundsätze wird weiter unten im zweiten Abschnitte einen schicklichern Platz finden.

Die philosophische Gährung, welche die regen Geister der Griechen einmal in Bewegung gesetzt hatte, konnte sich mit diesen Systemen noch nicht begnügen. Noch fehlte eine Philosophie, welche einen Mittelweg zwischen der hochfliegenden Spekulazion und dem rohen Empirismus betreten, welche mit einer gröſseren Popularität, als dem Platonism eigen war, mehr Adel und Ernst als die cynische oder epikurische Lehre verbunden, und sich dadurch besonders der zahlreichen Klasse

aller denkenden, ernsten Geschäftsmänner, die von der Philosophie keine eigentliche Profession machten, wichtig gemacht hätte. Wirklich erschien eine solche Philosophie; Zeno, der Stoiker, wurde ihr Stifter. Zwar im Ganzen mehr ein Eklektizism, der aus den bisherigen Systemen das, was er für wahr hielt, herauszunehmen und von dem übrigen Falschen zu sondern suchte, war diese Philosophie dennoch zugleich mit vielen Sätzen des eignen Nachdenkens bereichert.*) Eine hohe Stärke des Geistes und seltne Tiefe des moralischen Sinnes waren unverkennbare Eigenschaften des Zeno. Wenn er sich gleichwohl nicht in einem so glänzenden Lichte wie seine Vorgänger, als Selbstdenker, zeigte, so lag die Ursache davon nicht sowohl in ihm selbst, als in der Zeit seiner Erscheinung, in dem Umstande, daſs die wichtigsten Gründe des philosophischen Wissens für das damahlige Zeitalter fast schon erschöpft zu seyn schienen.

Mit Aristoteles suchte Zeno den letzten

*) Diog. Laert. de placit. philos. Vergl. Cicero's sämmtliche philos. Schriften.

Grund aller menschlichen Erkenntnisse in der Erfahrung, und machte die Vernunft nur, in sofern sie die Natur richtig beobachtet (den ὀρθὸν λογον), zum Erkenntnifsgrunde alles Wahren und Guten. Ein vorzüglicher Gegenstand seiner Philosophie wurde daher die objektive Realität der Erfahrung. Er nannte diesen theoretischen Theil Logik, und betrieb die Ausbildung desselben mit einem desto gröfseren Eifer, weil er dadurch zugleich den Realism seiner praktischen Grundsätze besser gegen die Angriffe des Skeptizism sichern konnte; denn keine Sekte hat einen kühneren Dogmatism aufgestellt, keine ist jemals mit allen Arten der Skepsis in einen schneidendern Gegensatz, als die Stoa, getreten. Überhaupt machten nach seiner Meynung Logik, Physiologie und Ethik die drei wesentlichen Bestandtheile der Philosophie aus.

Er nahm zwei verschiedene Prinzipien in der Natur an; ein todtes und leidendes, die Materie, sowie ein lebendiges und thätiges, die belebende, alles durchströmende Urkraft. Die Gottheit selbst war diese Kraft, deren Substrat und zugleich Organ die todte Materie

war. Das Wesen der Urkraft glaubte Zeno in jenem wohlthätigen Prinzipe, welches durch die ganze Natur Thätigkeit und Leben verbreitet, in dem Feuer zu finden, aber nicht in jenem rohen, elementarischen, sondern in dem reinen, ätherischen, geistigen Feuer (πνευμα), was die Welt nach seiner Meynung in den mannichfaltigsten Thätigkeitsformen durchdringt — als intelligible und als organische Kraft. Als denkende Kraft war sie ihm zugleich die höchste Vernunft, von welcher alle Äusserungen der individuellen Vernunftkraft ausgehen.

Wir mußten diese physiologischen, im Ganzen aus dem Heraklitismus entlehnten, Ideen mitnehmen, weil sie allein das gehörige Licht über den praktischen Theil der stoischen Lehre verbreiten, welchem der theoretische großentheils nur zur Unterlage oder Einleitung diente. Denn die glänzendern Vorzüge des Stoizism waren herrliche Blicke in die wahre moralische Natur des Menschen, erhabne Grundsätze über den Werth der äusseren Güter, tiefe Ahnungen einer Gesetzgebung der Vernunft, wogegen alle Ansprüche der

drängenden Sinnlichkeit zurücktreten müssen. Mit hoher Würde erklärte sich Zeno gegen den Naturalism der thierischen Neigungen. Keine sinnliche Glückseligkeit, nicht einmal die ruhige Selbstzufriedenheit Epikurs, sondern alles, was er sich jemals als Ideal von geistiger Gröſse, von Adel aus seinen Erfahrungen abgezogen und in seiner Gottheit vereinigt gedacht hatte, schwebte ihm als das höchste Gut — das letzte Ziel der menschlichen Handlungen vor. Keine andere Schule der Alten hat diese Idee von höchster Vollkommenheit, als Objekt des sittlichen Strebens, so sehr ins Auge gefaſst, als die stoische. Die letzte Beziehung ihrer Ethik auf die Gottheit war zugleich ein Resultat ihrer physiologischen Lehrsätze; ihre Moral hing mit ihrer Gotteslehre, ihre Gotteslehre floſs mit ihrer Naturlehre zusammen. Es war keine Abweichung von jenem Grundsatze, wenn sie das höchste Gut in eine vollständige Übereinstimmung des Lebens und Handelns (in eine ὁμολογιαν), oder nach Zenos Worten, in ein Handeln nach der mit sich selbst übereinstimmenden Vernunft setzten.

In dieser Vollkommenheit liegt aber nach Zeno zugleich die Quelle der höchsten und reinsten Glückseligkeit; oder vielmehr, Vollkommenheit und Einstimmung des Lebens ist die wahre Glückseligkeit selbst, sowie Disharmonie — Laster und wahre Unglückseligkeit ist. Nur das Sittliche ist das höchste Gut, Unsittlichkeit allein das Böse; alles Übrige ist gleichgültig. Da Natur und Gottheit im Grunde eins sind, so lassen sich alle Sittenvorschriften auch in der Formel zusammenfassen: folge der Natur. Im Wesentlichen gibt es also nur eine einzige Tugend, die sich aber praktisch auf verschiedene Art, als Klugheit, Tapferkeit, Mäſsigkeit und Gerechtigkeit äuſsert. Noch sorgfältiger, als die vorigen Schulen, hob Zeno diese Tugenden, als Kardinal-Theile der ganzen Sittlichkeit aus.

Alle Begierden und Gemüthsbewegungen beruhen mit den Vorstellungen im Grunde auf einem und eben demselben Vermögen der Seele, auf dem Denkvermögen. In der richtigen oder verkehrten Anwendung desselben liegt die Idee von Tugend und Laster.

Eine Handlungsweise, deren Ziel die wah-

re Vollkommenheit ist, muſs daher wahre Weisheit, jede Entfernung von der Bahn derselben Thorheit, Ungereimtheit seyn. Das Ideal alles edlen, vollkommenen Handelns liegt also in dem W e i s e n, in dessen Charakterisirung Zeno die meisten und erhabensten Eigenthümlichkeiten seiner Sittenlehre zusammendrängte.

Daſs Zeno ein natürliches Recht (δικαιον φυσει) annahm, liegt in dem innigsten Geiste seines Systems; aber zur näheren Bestimmung des Rechtsbegriffs scheint er wenig Erhebliches gesagt zu haben. Die Gerechtigkeit erscheint auch in seinem Systeme bloſs als Eigenschaft des Weisen; von der wahren Natur desselben finden wir keine Spuren bei ihm.

Auch unter Zeno's Nachfolgern, von welchen sich einige mit besonderer Vorliebe auf die Logik legten, um ihren Dogmatism gegen die Angriffe der Akademie zu verwahren, andere alles spekulative Wissen als unnütz verschmähten, und die Philosophie bloſs auf die Ethik beschränkten, wie A r i s t o von C h i u s — hat sich fast kein einziger um die Bestimmung des Rechts Verdienste erworben,

welche die Nachwelt zu rühmen hätte, als der berühmte Chrysippus. Es gehört unter die denkwürdigen Erscheinungen, dafs dieser Philosoph von der Akademie bald zum Stoizism übertrat; denn die Form seines Geistes ging nie zu den neuen Fahnen mit über; sie blieb, was sie in einem seltnen Grade von Natur war: akademisch-dialektisch. Desto mehr hat man Ursache, in ihm die Richtigkeit eines sittlichen Gefühls, das ihn durch alle Stürme des Zweifels zur edlen Ruhe der praktischen Überzeugung hinzog, oder die Sicherheit einer Urtheilskraft zu bewundern, welche bei seinen ewigen, gern wiederholten Durchzügen durch die Labyrinthe der Dialektik dennoch immer die lichten Ausgänge suchte. Wenige Philosophen haben eine solche Regsamkeit und Gewandtheit des Geistes, man möchte sagen, eine solche Flatterhaftigkeit mit einer solchen Durchdringungskraft des Scharfsinns vereinigt, als er. Nicht selten pflegte er seinen Gegnern stärkere Waffen in die Hände zu geben, als sie sich selbst geben konnten, und seine Parthei beklagte sich öfters, dafs er für die Akademie scharfsinnigere Gründe aus-

gesonnen hätte, als er selbst zu widerlegen vermöchte. Seine Thätigkeit hielt gleichen Schritt mit der Vielseitigkeit seiner Talente; er soll über hundert Bücher verfaſst haben. Hätte er den unruhigen Drang seines Geistes stärker bezähmt, und seine alles durchspähende Denkkraft mehr auf einzelne Punkte zusammengedrängt, so würde ihm die Philosophie noch gröſsere Vortheile verdanken. Gleichwohl hatte die Stoa Ursache, ihn unter ihre schönsten Zierden zu zählen; für den Moralisten und Rechtsphilosophen besonders muſs er unter allen Nachfolgern des Zeno der wichtigste seyn. Schon in der Bestimmung des ächten Sittlichguten wie in der Entwickelung der vernünftigen moralischen Natur überhaupt scheint er mehr als seine Vorgänger geleistet zu haben; was aber vorzüglich das Recht betrifft, so sehen wir aus einer Äuſserung, die uns Diogenes Laertius von ihm aufbehalten hat, *) daſs er, den Grund des Rechts nur

*) Φυσει δε το δικαιον ειναι και μη θεσει, ὡς και τον νομον και τον ορθον λογον, καθα Φησι Χρυσιππος εν τω περι καλου. Diog. Laert. 7, 128.

in der Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, nicht in positiven Verträgen suchend, bloſs unter den Menschen, als gleichartigen, vernünftigen Geschöpfen, nicht zwischen Menschen und Thieren die Realität einer Rechtsgemeinschaft annahm. *) Es war sehr konsequent, wenn er hiernach allein in der Natur vernünftiger Wesen einen letzten Zweck finden wollte, auf welchen alles Übrige in der Schöpfung nur als Mittel bezogen werden müsse. Er räumte daher den Menschen das Recht ein, die Thiere für ihren Nutzen zu brauchen. **)

Von Inkonsequenzen und Unrichtigkeiten hat sich indessen auch das stoische System nicht frei zu halten gewuſst. Zwar kann ich mit Tennemann nicht einstimmig seyn, wenn

*) Ετι αρεσκει αυτοις, μηδεν ειναι ἡμιν δικαιον προς τα αλλα ζωα, δια την ανομοιοτητα, καθα φησι Χρυσιππος εν τω πρωτω περι δικαιοσυνης. Ibid. 7, 129. Er hatte also ein förmliches Buch über die Gerechtigkeit geschrieben.

**) Praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum; — ut bestiis homines uti ad utilitatem suam possint sine injuria. Cic. de finib. 3, 20.

er schon darin eine Inkonsequenz finden will, daſs die Stoiker dem Menschen das Streben nach Vollkommenheit einerseits nur in Beziehung auf den Willen und die Vollkommenheit Gottes zur Pflicht gemacht, auf der andern Seite aber das Sittlichgute als das Gute an sich dargestellt hätten. Befragen wir den wahren Geist des Stoizism, und nicht einige verlorne Äuſserungen seiner einzelnen Anhänger oder Referenten, so war es nicht zunächst der Wille der Gottheit, den sie als höchstes Motiv des sittlichen Handelns verehrten, sondern die Vollkommenheit selbst, welche in der Natur der Gottheit als wesentliche, nach allen Theilen vollendete und verwirklichte Inhärenz, in der menschlichen Vernunft, als einem bloſsen Theile der göttlichen, nur als idealische, unveränderliche Norm des Sittlichguten liegen, aber zugleich eben deswegen, weil die menschliche Vernunft ein integrirender Theil der göttlichen war, nur durch sich selbst, durch ihre eigne herrliche Hoheit die höchste Instanz der freien Handlungen seyn sollte. Nicht anders suchte das platonische System in der Gottheit, nicht als

in einem Weltschöpfer und Oberherrn, sondern als in dem vollkommensten Inbegriffe aller ewigen Ur-Formen des Wahren und Guten, von welchen die menschlichen Ideen verwandte Nach-Formen waren, die letzten Gründe der Ethik. Die Theologie beider Systeme war also nicht eigentlich der Schlufsstein, sondern nur die Metaphysik ihrer Moral. *)

Weit weniger läfst sich ihr höchster moralischer Grundsatz oder die dichotomische Formel desselben: der Natur oder Vernunft folgen, gegen den Vorwurf einer gewissen Inkonsequenz retten. Ihre Logik wollte einen reinen Empirismus aufstellen; eben diefs

*) Wenn aber auch jene vorgebliche Inkonsequenz gegründet wäre, so kann ich doch noch weniger einer andern Bemerkung beistimmen, welche Tennemann bei dieser Gelegenheit macht (Gesch. der Philos. IV. S. 70.): „es erhelle nur zu deutlich, dafs Zeno den letzten Grund (der Sittlichkeit), der doch nirgends als in dem menschlichen Geiste liegen könne, umgehen zu wollen scheine". Zeno hatte sicher nicht die Absicht, um einen Grund wegzugehen, der für ihn nur irgend in dem Kreise der Begreiflichkeit lag. Von einem Zeitalter, wo

war der Hauptpunkt, in welchem sie von dem platonischen Systeme abwichen. Da sie aber zugleich und mehr wie die meisten anderen Systeme die Idee eines Guten an sich verfolgten, da sie diese Idee nicht in gewissen empirischen oder willkührlichen Erscheinungen (den Meynungen der Völker, den positiven Gesetzen etc.), sondern in einer angebohrnen Norm *), suchten, und diese Norm nur in der Vernunft finden konnten: so fielen sie dadurch gerade demjenigen Systeme, dem sie ausweichen wollten, dem Razionalism oder gar der Ideenlehre des Platonism in die Hände. Eben die absolute Unvereinbarkeit die-

es der Philosophie durchaus noch an Einheit und Selbstverständigung fehlte, läſst sich weit eher eine Inkonsequenz als eine geflissentliche Ausweichung, wozu weder in der bürgerlichen Einrichtung noch in der Furcht vor der öffentlichen Meynung ein Grund lag, erwarten. Warum will man von jenen Zeiten fodern, was man noch nicht einmal vor ein paar Jahrzehenden, vor der Erscheinung der Vernunftkritik, einsah?

*) So sagt Cicero ganz im Geiste der Stoiker: Lex (als Norm des Rechts) est ratio summa insita in natura. de leg. 1, 6.

ser ewigen Norm mit jenem Empirism war es, welche das unstete Umherschwanken der Stoiker zwischen der Natur und Vernunft, sowie den zweideutigen Gebrauch veranlaſste, den ihre Philosophie von dem ersten Worte machte, in welchem sie bald die materielle Auſsenwelt bald die Vernunft finden wollten, und beides, die Objektivität wie die Subjektivität, sogar durch einander! erklärten. *) Nicht einmal ihre Identifikazion der Natur und der Gottheit konnte diese wechselseitige Unterschiebung der Begriffe rechtfertigen, weil sie, über den rohen Materialismus erhaben, zwischen der göttlichen Urkraft und dem todten Naturstoffe, sogar noch zwischen der organischen und Vernunft-Kraft, als besonderen Thätigkeitsformen der Gottheit, genau unterschieden. Selbst der roheste Pantheism muſs zwischen der vorstellenden Ichheit und der vorgestellten Objektivität, als zwischen zwei verschiedenen Momenten seiner all-einigen Substanz, noch eine Differenz

**) Vorzüglich merkwürdig ist in dieser Hinsicht eine Stelle, die wir nachher aus dem Seneka anführen werden.

zulassen, welche an sich zu grofs ist, als dafs beide Theile einander substituirt oder zu einem gegenseitigen Erklärungsgrunde gebraucht werden könnten. Der Platonism hatte in dieser Hinsicht bedeutende Vorzüge.

Dafs die Stoiker zwischen einem theoretischen und gesetzgebenden Vermögen der Vernunft nicht unterschieden, sondern alles, das Wollen wie das Denken, von der richtig urtheilenden Vernunft (dem ορθος λογος) ableiten wollten, war eben so fehlerhaft, als ihre Vermischung der sittlichen Vollkommenheit mit der Glückseligkeit. Eine herrliche Selbstbeobachtung hatte ihnen gezeigt, dafs ein sittliches Handeln gerade das seligste Bewufstseyn gewähre. Was that man also, um die Glückseligkeit mit der Sittlichkeit zu vereinigen? Man spielte sie aus ihrer nativen Region in eine höhere; man identifizirte sie mit der sittlichen Hoheit; man vergöttlichte sie gleichsam, weil man ihr Ideal nur in der göttlichen Natur finden wollte. Aber offenbar verkehrte man dadurch das Wesen der Dinge; man schob dem Menschen eine Glückseligkeit unter, welche keine wahre Glückseligkeit mehr,

sondern eine vergeistigte, bis zur Apathie bei allen äuſserlichen Leiden gesteigerte, fast übermenschliche Seligkeit war. Die Glückseligkeit kann nie ein reines Produkt der Moral werden; ihr Begriff verliert alle Bedeutung, wenn man jede Zumischung von sinnlichem Wohlbefinden davon ausschlieſsen will.

Bei einer genauen Vergleichung des stoischen Moralsystems mit dem platonischen ergibt sich, daſs beide in manchem Betrachte sehr nahe zusammenflieſsen. Vollkommene innere (symmetrische) Verfassung ist nach beiden das höchste Gut, das höchste Ziel des menschlichen Handelns; eben daher nahmen die Stoiker auch die platonische Homologie, als das Wesen der Tugend, in ihr System auf. Aber dem wahren objektiven Gesichtspunkte der Sittlichkeit hat sich Plato mehr, als der Stoizismus, genähert. Die platonische Moral ging mehr aus dem allgemeinen Vernunftbegriffe des Ur-Wahren und Guten, die stoische mehr aus einem hohen, wiewohl sehr edlen Stolze, hervor. Plato verlor auf seinen ethischen Bahnen die Glückseligkeit zuweilen über der Vernunft aus den

Augen; die Stoiker nie; das hehre Idol des seligen und selbstgenugsamen Weisen blieb ihnen Hauptsache. Der Geist der platonischen Moral war edel, der stoischen heroisch; ein zu weit getriebenes Selbstgefühl war die Mutter des letztern.

Gleichwohl haben die Stoiker die ausgezeichnetsten Verdienste um die Moral. Sie wandten die Moral sorgfältiger, als es bisher geschehen war, auf die mannichfaltigen Verhältnisse des Lebens, auf Kollisionen, auf misliche Rechtsfälle an. Sie zuerst unterschieden die äufsere Schicklichkeit von der inneren Güte der Handlungen besser als die vorigen Schulen; sie empfahlen ihrem Weisen nicht allein das decorum, sondern auch das honestum, und es ist eine wahre Lästerung, wenn Bayle sagt, dafs man sie die Pharisäer des Heidenthums nennen könnte. Durchfahrender in ihrem Eifer für das Praktische, als die anderen Sekten, sind sie auch in ihrem Einflusse auf dasselbe glücklicher als alle gewesen. Auf die sittliche Bildung mehrerer Generazionen hat ihre Moral als Erzieherin und Zuchtmeisterin fruchtbar gewirkt, indem

sie allein sich dem frivolen Geiste der Zeit und der nachfolgenden epikurischen Sittenvergiftung mit siegender Kraft widersetzte. Ein Theil dieser Wirksamkeit ist jener sorgfältigern Berücksichtigung des subjektiven Selbstgefühls zuzuschreiben.

Fast kein einziges der angeführten Moralsysteme läfst sich im Grunde von einer gewissen Modifizirung des reinen Eudämonism frei sprechen. Werfen wir daher einen allgemeinen Überblick auf alle diese Lehren, und versuchen, ihre spezifische Differenz durch einen einzigen Begriff zu bezeichnen, so würden wir die Sittenlehre des Plato eine razionalisirte, des Aristoteles eine intellektuirte, des Epikur eine raffinirte, der Stoiker eine sublimirte, der Cyniker eine kasteiende (wir möchten nicht sagen, brutalisirte), und nur der Cyrenaiker eine rein empirische Glückseligkeits Lehre nennen. In dem platonischen Systeme machte die Glückseligkeit gegen die Tugend den geringeren und unwichtigern Theil aus; beide rangen noch mit einander, wie in einem chemischen Prozesse ein paar Stoffe, von welchen der eine

zwar der mächtigere, aber doch zu ohnmächtig ist, um den andern niederzuschlagen. Bei Epikur, bei Aristoteles und Antisthenes erschien die Tugend als Mittel zur Glückseligkeit (bei Epikur als einfaches, bei Aristoteles als veredeltes, *) bei Antisthenes als entwürdigtes Mittel); nach den Stoikern fiel sie mit der letztern zusammen, und bei den Cyrenaikern sank sie zu einem wesenlosen Phantome hinab. Mit einem Worte: es war die Glückseligkeit — nicht der Naturtriebe, sondern eines Vernunftwesens (eine durch Vernunft veredelte Glückseligkeit **), was die

*) In sofern die Tugend auch bei Aristoteles als Mittel zu einem höheren Zwecke erscheint, läſst sich die gewöhnliche (nach einer strengen Kritik unrichtige und oben als inkonsequent dargelegte) Ansicht desselben, welche das Wesen der Tugend (als eines Mittelmaſses zwischen zwei Extremen) und der sittlichen Vollkommenheit (als einer geistigen Thätigkeit) verschieden bestimmte, entschuldigen.

**) Nicht, eine durch den Trieb der Glückseligkeit anempfohlne Vollkommenheit des Geistes, wie Platner sagt. Kein (Natur-) Trieb kann eine geistige Vollkommenheit anempfehlen.

fünf ersten griechischen Sittenlehren auf einem mehr oder minder reinen Wege, als Tugend, verfolgten.

Mit diesen Systemen kann man die Bemühungen der griechischen Denker über die praktische Philosophie als geschlossen ansehen. Die nachherigen Neuplatoniker haben für unseren Gegenstand wenig Neues geliefert; die Skeptiker aber, welche schon in diesen Zeiten berühmt wurden, hielten sich mit ihrem Zweifelgeiste mehr an theoretische als an praktische Wahrheiten. Einen vollendeten Skeptizism, das heifst, ein unstetes Hinwanken ins Unendliche, das an keinem Objekt' haftet und an keinem Gedanken den Trost der Überzeugung findet, hat es vielleicht niemals gegeben; es ist fast unmöglich, eine Denkart, welche zuletzt an ihrer eigenen Zweifelei zweifelt und den gemeinsten Zeugnissen der Sinne keine empfängliche Seite darbietet, mit folgerechter Hartnäckigkeit durchzuführen. Die Anekdoten oder vielmehr Fabeln, welche dem Pyrrho nacherzählt werden, dafs er keinem bösen Hunde aus dem Wege gegangen und öfters gegen Wagen angelaufen sey, sind wenigstens eine

treffende Satyre auf eine solche Gemüthsart. Jedem ausschweifenden Skeptizism liegt ein wahrer Mangel an reifer Urtheilskraft, an jenem Vernunft-Heroism zum Grunde, der das Gewicht der Gründe mit kritischer Schärfe abwägt. Wer freilich an **nichts** zweifelt, ist auf ewig zum Philosophen verdorben; wer aber an **allem**, an den alltäglichsten Aussagen der Sinnlichkeit wie an den einfachsten Thatsachen der Sittenlehre verzweifelt, ist entweder ein rastlos umherschweifender und das Umherschweifen liebender Grübler, oder ein hypochondrischer, unentschlossener Schwächling, oder einer von jenen Weltleuten, bei welchen das Schwanken des **Kopfes** aus einem abgestandenen **Herzen** entspringt, und welche, vom Leichtsinne verbildet oder von dem Übermafse sinnlicher Genüsse gesättigt, in eine wahre moralische Fäulniſs hinsinken, von welcher selbst das Ehrwürdigste angefressen und bis zur Verwesung aufgelös't wird.

Skeptizism und Sophisterei haben sich unter keinem Volke zu einem solchen Grade ausgebildet und unter so viele Köpfe verbreitet, als unter den Griechen. Alle Ursachen,

die man gewöhnlich anführt, um dieses Phänomen zu erklären, und die man zuweilen mit einem bewundernswerthen oder ausschweifenden Scharfsinne bald in der politischen Lage der kleinen griechischen Staaten, bald in ihrer frühen Ausartung zum Luxus und noch in andern Ursachen aufsucht, erschöpfen das Ganze nicht, sobald man nicht zugleich die volatile, leicht entzündliche, allen Formen und Metastasen gewogene Regsamkeit des griechischen Geistes berücksichtigt. Dieselben Ursachen sind öfters bei späteren Völkern wiedergekehrt; nie haben sie dieselben Erscheinungen gewirkt.

In der That gränzen Sophisterei und Skeptizism in gewisser Hinsicht sehr nahe zusammen. Beide begünstigen die Ungewißheit, beide untergraben die Wahrheit und bespötteln den Glauben. Aber bei der Sophisterei liegt der Fehler mehr in dem Willen, bei der Skepsis im Denken. Der Sophist ist ein Betrüger, der mit der Wahrheit auch dann, wenn er sie glaubt, um seiner Leidenschaften willen, ein muthwilliges Spiel treibt; sein Geschäft ist Gedankengaukelei und Vernunftmäkelei. Der Skeptiker hält es für unmöglich,

die Wahrheit zu finden; er wankt zwischen zwei Seiten oder Extremen umher, welche ihn mit gleicher Macht anziehen und ihn eben daher in der Mitte zwischen sich steh'n lassen; sein Verfahren ist Zurückhaltung eines endlichen Urtheils. Pyrrho war ein erklärter Feind der Sophisten. Wofern das reine praktische Menschengefühl, durch seine ursprüngliche Stärke gesichert oder durch Erziehung gehoben, über die Grübeleien der Vernunft das Übergewicht hält, so kann sich der Skeptizism zuweilen mit einem sehr rechtschaffenen Leben und einer edlen Achtung für sittliche Wahrheit verbinden. Aber seine gewöhnlichen Folgen sind Kaltsinn, praktischer Indifferentism. Die grofsen Lobsprüche, welche sogar von verdienstvollen Geschichtschreibern der Philosophie den praktischen Gesinnungen vieler alten Skeptiker gemacht sind, zeugen nicht immer von psychologischer Vorsicht. Man hat für reine Moralität genommen, was nur eine gewisse Leidenschaftlosigkeit war, die sich zwar nie für das Laster erhitzte, aber noch weniger für die Tugend begeisterte, und jenes ruhige, muster-

haft legale Betragen, was man vielen Skeptikern und manchen Atheisten nachrühmt, ist mehr die Folge eines spekulirenden, den Stachel aller Sinnlichkeit abstumpfenden Lebens, als einer rein-moralischen Gesinnung gewesen. Eben jene ruhige, unerschütterliche Gleichmüthigkeit (Ataraxie), deren sich die alten Skeptiker, als einer Folge der Zurückhaltung ihres Beifalls (der ἐποχη) rühmten, war sehr charakteristisch für ihre praktische Stimmung. Das meiste, was wir daher dem Skeptizism in Rücksicht auf das Recht und die Tugend einräumen können, ist fast bloſs ein negatives Verdienst, das sich auf eine Enthaltsamkeit der skeptischen Offensive einschränkt; in positiver Hinsicht hat sowohl die eigentlich skeptische Sekte, deren Ansichten in dem Geiste des Pyrrho sich schon in einem hohen Grade der Vollendung gezeigt hatten, aber erst in dem Sextus Empirikus zu einer systematischen Ausführlichkeit reiften, als die neuere Akademie, deren Geist sich bekanntermaſsen immer mehr zu der Skepsis hinneigte, wenig Ausbeute für das praktische Wissen getragen. Nur wenige An-

hänger beider Schulen verdienen hier eine ehrenvolle Ausnahme. Wir zählen dahin aufser dem Pyrrho vorzüglich den Arcesilas, den Vater der neueren akademisch-skeptischen Lehrmethode, der sich wenigstens in seinem Wandel als warmen Anhänger der Sittlichkeit zeigte. *) Aber selbst von dem Pyrrho, dessen praktisches Leben so musterhaft war, dafs ihn sogar Epikur und Epiktet hochschätzten, dafs ihm Athen das Bürgerrecht geschenkt haben soll, dafs ihn sein Vaterland zum Oberpriester erwählte und seinentwegen allen Philosophen die Freiheit von Abgaben ertheilte, läfst sich der Vorwurf einer gewissen Kaltsinnigkeit des Betragens nicht ablehnen. Wenn indessen die entschiedene Misstimmung zwi-

*) Einige Gelehrte schreiben ihm auch einen völligen moralischen Dogmatism zu, der in der Vernunft eine sichere Richtschnur für das praktische Leben hätte finden wollen. Aber diese Behauptung wird wenigstens durch den bekannten Ausspruch des Stoikers Kleanth gegen einen Menschen, der den Arcesilas tadeln wollte: „schweig und tadle ihn nicht; wenn er die Pflicht auch durch seine Worte zerstöhrt, so richtet er sie durch seine Handlungen wieder auf"; zweifelhaft gemacht.

schen den Grundprincipien eines Philosophen, der die praktische Wahrheit vertheidigt und die theoretische umwirft, auch eine seltne Erscheinung seyn sollte, so darf sie uns desto weniger auffallen, da wir sogar in dem furchtbarsten Skeptiker der neueren Zeit, in dem berühmten Hume, zugleich einen Dogmatiker finden; der sich mit hoher Wärme für die Sache der Tugend erklärte. Übrigens läſst sich ein moralischer Skeptizism nur allzuwohl denken; wir werden gleich nachher Gelegenheit finden, einen merkwürdigen Anhänger desselben zu nennen. *)

Im Ganzen sind die Bemühungen der meisten nachfolgenden Philosophen um den Rechtsbegriff zu unbedeutend, und liegen zu sehr im Dunkeln, als daſs wir über dieselben nicht wegeilen müſsten. Weder Aristo, Herillus, Kleanthes, Diogenes von Ba-

*) Platners Behauptung: es sey kein einziger historischer Beweis auszufinden, daſs die Pyrrhonier und Akademiker die Tugend bezweifelt oder wol gar bestritten und geläugnet hätten, ist gewiſs übertrieben, und beweis't noch weniger, daſs unter ihnen keine ächten moralischen Skeptiker gewesen wären.

bylon, Antipater, Zeno von Tarsus unter den Stoikern, noch Klitomachus unter den Akademikern, noch Kritolaus und Kratippus unter den Peripatetikern können uns merkwürdig seyn. Nur den Panätius, einen der verdienstvollsten Anhänger der Stoa, der sich längere Zeit in Rom aufhielt und mit den vornehmsten Römern in genauer Bekanntschaft lebte, dürfen wir nicht übergehen. Sein häufiger Umgang mit allen Klassen von Menschen scheint nicht allein manche Härten des stoischen Charakters von seinen Sitten, sondern auch manche Rauhheiten des Systems von seinen Überzeugungen und der stoischen Ungefälligkeit von seiner Schreibart abgerieben zu haben. Sein berühmtestes Werk war über denselben Gegenstand, worüber uns Cicero manche treffliche Gedanken hinterlassen hat, über die Pflichten geschrieben, und hat dem letzteren den Hauptstoff zu seinen Untersuchungen gegeben. Er wurde Cicero's Lieblingsschriftsteller. Die Stoa verdankt ihm einen wichtigen Theil ihrer Ausbreitung unter den Römern, was uns bei dem grofsen Einflusse derselben auf die römische Rechtsgelehrsamkeit

nicht unwichtig seyn darf. Von Hekaton, Mnesarchus und Posidonius kann unsre Geschichte nichts rühmen.

Desto mehr Interesse nimmt sie an einem wichtigen Manne aus der Sekte der Akademiker, dem Karneades, bei dem sich ein mächtiger Scharfsinn mit einer fruchtbaren Einbildungskraft vereinigte, um ihn zum furchtbarsten Gegner der Stoa zu machen. Wenige Philosophen haben einen solchen feinen dialektischen Geist, die Gründe für und wider eine Sache zu entwickeln, und ein solches Talent gezeigt, diese Gründe durch die Macht einer glänzenden Beredtsamkeit zu verstärken; fast kein einziger hat eine solche Überlegenheit über seine Gegner geltend zu machen gewufst. Selbst dem Cato erschien seine Überredungskunst für den ehrwürdigen römischen Senat als gefährlich; Cicero scheuete ihn und Antipater konnte nicht einmal in seiner Abwesenheit mit einer Gegenschrift gegen ihn Glück machen. Numenius vergleicht seine Beredtsamkeit mit einem reifsenden, alles fortschleudernden, betäubenden Strome. Der Geist seiner Meynungen war akademisch und den

Lehrsätzen des Arcesilas analog; doch scheint sein Skeptizism nicht so schneidend als der des letztern gewesen zu seyn. *) Karneades beschränkte sich mehr auf einen Probabilism; der Mensch muſs sich mit Wahrscheinlichkeiten begnügen, war das Hauptresultat seiner Lehren, was er nach allen Seiten zu vertheidigen und selbst durch die gewöhnlichsten Erscheinungen des gemeinen Lebens zu erweisen bemüht war. Er verwarf daher jede Apodiktik. Bei der Macht seiner Beredtsamkeit konnte es nicht fehlen, daſs er seine Zuhörer durch seine Reden allemal in einen entschiednen Zustand des Schwankens versetzte, in welchem Gewiſsheit und Wahrheit sich unwiederbringlich verloren. Unabläſsig beschäftigte er sich mit den Schriften des Chrysippus, um sie zu widerlegen, wozu ihm der letzte selbst öfters treffliche Anleitung gab. „Ohne Chry-

*) Wer einige weiter ausgeführte scharfsinnige Bemerkungen über das Verhältniſs seiner Meynungen zu denen des Arcesilas, und zugleich noch mehr Lobpreisungen seiner Beredtsamkeit zu lesen wünscht, wird sie in Baylens Wörterbuche unter dem Artikel Carneades finden.

sippus wäre auch ich nicht," pflegte er öfters zu sagen. Wirklich war er der gröſste und würdigste Gegner desselben. Aber kein sophistischer Wucher- oder Kleinigkeitsgeist beherrschte seine bessere Seele; sein Herz nahm sogar ein gewisses Interesse an der Wahrheit, die ihn zu fliehen schien, und sein Betragen soll der Gerechtigkeit, die er zuweilen als thöricht darstellte, keine Schande gemacht haben. Für uns hat er in moralischer, noch mehr in rechtlicher Hinsicht ein besonderes Interesse; denn hier zum erstenmale treffen wir auf einen Zweifler, von dem wir gewiſs wissen, daſs er seinen Skeptizism auch auf die praktische Philosophie ausdehnte. Es ist bekannt, daſs er mit Diogenes und Kritolaus von den Atheniensern in einer gewissen Staatsangelegenheit als Gesandter nach Rom geschickt wurde, bei welcher Gelegenheit seine beiden sogenannten Deklamazionen für und wider die Gerechtigkeit, die er in zwei auf einander folgenden Tagen hielt, allgemeines Aufsehen erregten. Die erste Deklamazion ist verloren gegangen; aber ein Fragment aus der letzten, das in einer Geschichte der Rechts-

philosophie als ein interessantes Aktenstück ausgezeichnet zu werden verdient, verdanken wir dem Laktanz. *)

„Die Menschen, sagte Karneades, haben sich immer Rechtsgrundsätze nach ihrem Vortheile gebildet, **) welche eben so mannichfaltig nach ihren Sitten als veränderlich nach den

*) Divin. instit. 5, 17. Die Uebersetzung ist nach Tennemann. (s. dessen Gesch. der Philos. IV. S. 354.

**) Das lateinische Original sagt: Jura sibi homines pro utilitate sanxisse, scilicet varia etc.; jus autem naturale esse nullum. Der Gegensatz zwischen jura sibi sanxisse und jus naturale, den Karneades sehr auszeichnen wollte, ist hier im Deutschen bei weitem nicht stark genug ausgedrückt. Auch führen beide Ausdrücke: Rechtsgrundsätze und Naturrecht mehr auf etwas Wissenschaftliches, da sie im Lateinischen mehr auf etwas Gegenständliches gehen sollen. Jura sancire soll heiſsen, „sich etwas als gültiges, heiliges Recht durch positive Einrichtungen festsetzen". Jura sind daher keine Grundsätze des Rechts, sondern Rechtsgesetze, und jus naturale heiſst eben so, genauer genommen, nicht eigentlich, was wir gewöhnlich Naturrecht (als Wissenschaft) nennen, sondern natürliches Recht, δικαιον φυσει.

Zeitumständen waren. Ein Naturrecht gibt es nicht. Alle Menschen, sowie auch die Thiere, werden durch einen Naturtrieb zur Wahrnehmung ihres Vortheils bestimmt; es gibt daher entweder keine Gerechtigkeit, oder wenn es eine gibt, so muſs sie die gröſste Thorheit seyn, weil man durch sie nur sich schaden und Andern nützen würde. Wenn daher die herrschenden Völker, zumal die Römer, die den gröſsten Theil des Erdbodens bezwungen haben, gerecht seyn, das ist, fremdes Eigenthum wieder zurückgeben wollten, so müſsten sie in die Strohhütten zurückkehren und in Noth und Elend leben. Wenn jemand einen flüchtigen Sklaven oder ein ungesundes Haus hat, und sie um dieser Fehler willen, die ihm allein bekannt sind, zum Kaufe ausbietet, wird er diese Fehler dem Käufer angeben oder nicht? Gibt er sie an, so handelt er zwar als ein ehrlicher Mann, weil er nicht betrügt, aber man wird ihn für einen einfältigen Mann halten, weil er seine Sachen entweder gar nicht oder zu wohlfeil verkaufen wird; verschweigt er sie aber, so ist er zwar klug, weil er auf seinen Nutzen denkt, aber unmoralisch,

weil er betrügt. Ein anderer Fall. Es kommt jemand zu einem, der in seiner Einfalt Gold für Messing, oder Silber für Blei verkauft: wird er stille dazu schweigen, um einen guten Kauf zu machen, oder den Irrthum entdecken, um es theurer zu bezahlen? Das letzte scheint in der That eine Thorheit zu seyn. Und doch sind dieſs Fälle, wo er gerecht seyn kann, ohne sein Leben in Gefahr zu setzen; es gibt aber andere, wo die Gerechtigkeitsliebe Aufopferungen heischt. Es ist ein Gebot der Gerechtigkeit, keinen Menschen zu tödten, sich des Eigenthums eines Andern schlechterdings zu enthalten. Was wird nun der Gerechte bei einem Schiffbruche thun, wo ein Schwächerer ein Bret ergriffen hat? wird er ihn nicht hinunterstoſsen, um sein eigenes Leben zu retten, zumal da er keinen Zeugen zu fürchten hat? Gewiſs, wenn er klug ist, denn sonst müſste er selbst umkommen. Wollte er aber lieber sterben, als sich an dem Andern vergreifen, so wäre er nicht gerecht, sondern ein Thor, da er sein Leben aufopfert, um das Leben eines Andern zu erhalten. Es gibt hier kein Drittes; man ist ent-

entweder klug und unsittlich, oder gerecht und thöricht. — Endlich theilte er die Gerechtigkeit ein in die natürliche und bürgerliche; zeigte aber, dafs die bürgerliche zwar Klugheit aber nicht Gerechtigkeit, die natürliche aber zwar Gerechtigkeit aber Unklugheit sey. Hiedurch suchte er die Grundlosigkeit beider darzuthun."

Wenige Räsonements zeigen so deutlich, als dieses, an welche moralische Klippen den Menschen zuletzt ein konsequenter Eudämonism wirft. Auf der anderen Seite findet der Verehrer der Sittlichkeit auch hier die schätzbare Wahrheit bestätigt, dafs die bessere Vernunft sich fast zu allen Zeiten hervordrängt, um den Eingebungen des rohen Empirism und der vernünftelnden Klugheit den Aufruf eines edleren Gesetzes entgegenzustellen. Cicero fühlte sich indessen durch das Gewicht jener Gründe so betroffen,*) dafs er bei dem drängendern sittlichen Gefühle, was ihn, die-

*) Perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus ut sileat. Nam si invaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et com-

sen blendenden Behauptungen zum Trotze, zu einer besseren Überzeugung hinzog, die Akademie feierlich um ein gefälliges Stillschweigen gegen seine philosophisch-rechtlichen Lehrsätze ersuchte.

Wie sehr die Sekte, zu welcher Karneades gehörte, an ihm eine ihrer wichtigsten Stützen erhielt, so war dieſs erneuerte Ansehen doch nur ein Rückstrahl von dem ephemerischen Glanze ihres Sachwalters; mit seinem Tode erlöschte es wieder. Überhaupt verstöſst sich der Skeptizism zu sehr an den einfachen Aussprüchen der Sinne und des gesunden Menschengefühls, um unter dem groſsen Haufen jemals ein daurendes Glück zu machen. Desto mehr blühte und verbreitete sich der Stoizism; Athen, Rhodus und späterhin Rom wurden die allgemeinen Pflegungsörter desselben.

Wir würden uns zu weit von unserem Ziele entfernen, wenn wir diese beiden rüstigen Streitschulen bis zu dem Zeitpunkte ihrer allmähligen Annäherung verfolgen, den Sek-

posita videntur, nimias edet ruinas; quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo. de leg. 1, 13.

tengeist in seinen milderen Gestalten schildern, und die Meynungen der Akademiker Philo und Antiochus, in deren Köpfen sich beide Sekten freundschaftlicher als jemals berührten, auszeichnen wollten.

Diese Annäherung mufste der praktischen Philosophie mehr günstig als nachtheilig seyn, besonders da der Skeptizism gegen die Moral nur selten offene Angriffe zu führen gewagt hatte. Selbst des Karneades mächtige Einwürfe mufsten an dem mächtigern Pflichtgefühl scheitern, und das moralische Interesse ging aus diesen mannichfaltigen Fehden dennoch siegend hervor.

* * *

Die Griechen treten jetzt ab von der Bühne; nach der politischen müssen sie auch ihre wissenschaftliche Wichtigkeit den Römern abgeben. Aber sowie der ächte griechische Geist niemals auf den rauheren lateinischen Boden verpflanzt werden konnte: so bietet uns auch das Feld der römischen Rechtskunde mehr die Früchte einer gewissen weitschichtigen Gelehrsamkeit, als die Elemente

oder Versuche einer philosophischen Entwickelung dar.

Fast in keinem Theile der Wissenschaften haben sich die Römer als Selbsterfinder gezeigt. Zur Verbreitung der griechischen praktischen Philosophie wie der Philosophie überhaupt unter ihnen haben die drei erwähnten Gesandten, von welchen besonders Karneades einen grofsen Enthusiasm unter den römischen Jünglingen erregte, und bald nachher die ausgezeichnete Wissenschaftsliebe des berühmten Lucullus, der auf seinen Feldzügen eine genauere Bekanntschaft mit mehreren atheniensischen Philosophen machte, die ersten Keime gelegt. Das glänzende Beispiel des Feldherrn warf einen Zunder in die römischen Seelen, der freilich diesen etwas rohen, wenig regsamen Stoff nur langsam zu entzünden vermochte, und noch mancher Anfachungen durch nachher ausgewanderte griechische Philosophen bedurfte, ehe das glimmende Feuer zu einer helleren Flamme ausbrach. Auch die rauhere römische Sprache, in deren weniger biegsame Formen die neue Philosophie nicht sogleich eingepasst werden konnte, setzte dieser philo-

sophischen Bildung manche Schwierigkeiten entgegen. Die Bahn war indessen durch jene Anfänge gebrochen; bald sah man die römischen Köpfe in eben so viele Sekten, als die griechischen, geschieden; jeder wählte sich eine Philosophie, welche zu dem natürlichen Hange seines Geistes, oder zu dem Geschäfte, das er trieb, vorzüglich paſste. Für die Stoa entschied sich hauptsächlich die Rechtskunde, wiewohl die stoische Philosophie nicht diejenige war, welche unter den Römern zuerst den zahlreichsten Anhang gewann. Lucullus, den der häufige Umgang mit dem Akademiker Antiochus am meisten für einen gemäſsigten Skeptizism oder modificirten Platonism geneigt machte, gab auch in der ersten philosophischen Mode den Ton an. Ihm folgten mehrere denkende Römer, besonders Markus Brutus und Varro. Das bei weitem gröſste, beinahe einzige Verdienst um die Ausbreitung der griechischen Philosophie bleibt aber dem Cicero ungeschmälert. Es war nicht allein das Interesse der Zeit und der Mode, sondern ein lebhafteres, persönliches Interesse, was die Neigungen desselben

zu der Akademie hinzog. Keine Philosophie begünstigte sowohl durch ihren dialektischen Geist, der die Gründe für und wider eine Sache mit der gröſsten Schärfe aufsuchte, als durch ihre bessere Schreibart, worin sie dem groſsen Muster ihres Stifters nachahmte, die Bildung des jungen Mannes zum Redner so sehr, als der Akademism. Cicero selbst rühmt den hohen Antheil desselben an seiner oratorischen Bildung. *) Doch war seine Philosophie nur ein sehr gemäſsigter Skeptizism, **) und seine Klagen über den Verfall einer Denkart, ***) die ihm durch den bescheidnen Zweifelgeist, den sie zu allen Untersuchungen mitbrachte, das rege Selbstdenken zu fördern schien — unter den Griechen, waren daher zum Theil' sehr gerecht. Im Praktischen aber hatte sich Cicero dem Stoizism ergeben. Mit einem sehr gesunden Verstande, einem lebhaften, edlen Gefühle, wenn auch nicht mit

*) de orat. c. 3.

**) Er selbst hat diesen Skeptizism an mehreren Stellen trefflich geschildert. de offic. 2, 2. de natur. deor. 1, 5. Ac. Qu. 4, 3.

***) de nat. deor. 1, 5.

einem grofsen Tiefsinne begabt, von der reinsten Wissenschaftsliebe geweckt und geleitet, liebte er die Skepsis in theoretischen, hauptsächlich in physischen Sachen, in praktischen aber die Würde und Gewifsheit der apodiktischen Stoa.*) Durch die Gabe einer geschmackvollen, anschaulichen Darstellung philosophischer Wahrheiten, ohne welche er nicht der erste römische Redner gewesen wäre, verschaffte er den Früchten seiner philosophischen Mufse einen desto schnelleren Eingang und Umlauf. Aber selbst im Praktischen verwahrte ihn sein gesunder Verstand, nicht auf alle Worte der Stoa zu schwören; er hatte seinen Stoizism durch die besten Parthieen des Platonismus gemildert oder verbessert, und es gibt Zeiten, wo der Eklektizism ein wahres Verdienst wie das Zeichen einer hohen geistigen Unbefangenheit ist.

Am wenigsten verdienen die Bemühungen der Römer um die Rechtsphilosophie vor

*) Quamquam omnia falsa, incerta sunt, caduca, mobilia, virtus est una altissimis defixa radicibus, quae nunquam ulla vi labefactari potest, numquam dimoveri loco. Orat. pro Quintio.

Cicero einige Aufmerksamkeit. Ihre positiven Gezetze, ihre zwölf Tafeln, ihre Edikte gehören nicht in den Kreis dieser Untersuchungen. Cicero hat uns seine Meynung über das Recht hauptsächlich in seiner Schrift *de legibus* vorgetragen, in welcher es ihm nicht um die Grundsätze einer gewissen Rechtsklugheit,*) oder, wie dem Montesquieu, um den Geist der Gesetzgebung überhaupt, sondern fast allein um den Ursprung des Rechts**) zu thun war, den er im Geiste seiner stoischen Überzeugungen entwickeln wollte, um die Würde des Rechts gegen alle Antastungen der Sophisten und Epikuristen zu sichern. Seine Ansichten desselben lassen sich auf folgende Hauptpunkte zurückführen:

a) es wäre Thorheit und Einseitigkeit, den

*) Non enim id quaerimus sermone, quemadmodum caveamus in jure, aut quid de quaque consultatione respondeamus. de leg. 1, 5.

**) Non ergo a praetoris edicto, ut plerique nunc, neque a duodecim tabulis, ut superiores, sed penitus ex intima philosophia hauriendam juris disciplinam putas. — Natura enim juris nobis explicanda est, eaque ab hominis repetenda natura. 1, 5.

Ursprung der Rechtsgesetze in bloſsen Gewohnheiten, positiven Gesetzen, in den Aussprüchen der Richter und Meynungen der Völker suchen zu wollen. Kein drohendes, noch so hoch sankzionirtes Gesetz kann das wahre Unrecht zum Recht stempeln.*) b) vielmehr ist das Recht, wie die Tugend, nur mit dem M e n s c h e n selbst gesetzt, und die ersten Gründe desselben liegen in seiner Natur. **) c) eben daher ist das Recht, wie die Tugend

*) Jam vero stultissimum illud, existimare, omnia justa esse, quae sita sint in populorum institutis aut legibus. 1, 15. — Quodsi populorum jussis, si principum decretis, si sententiis judicum jura constituerentur: jus esset latrocinari, jus adulterare, jus testamenta falsa supponere, si haec suffragiis, aut scitis multitudinis probarentur. 1, 16. Vergl. 2, 4.

**) Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturali norma dividere possumus (1, 16.). Repetam stirpem juris a natura, qua duce est nobis omnis disputatio explicanda (1, 6.). Atqui, si natura confirmatum jus non erit, virtutes omnes tollentur. — Nam haec nascuntur ex eo, quod natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum juris est etc. (1, 15). Nec solum jus et injuria a natura dijudicatur, sed omnia honesta ac turpia, 1, 16.

überhaupt, nur um sein selbst willen, nicht wegen eines gewissen Nutzens, wegen gewisser Belohnungen zu lieben und zu suchen. *) d) forschen wir aber genauer, in welchem Vermögen der menschlichen Natur das Recht ursprünglich liegt, so kann es nicht die Sinnlichkeit, sondern nur die Vernunft seyn, welcher es durch eine unmittelbar eingedrückte Norm, durch ein Gesetz mitgetheilt seyn muſs. **) (Etwas Befriedigendes über diese ur-

*) Sequitur, ut — jus et omne honestum sua sponte esse expetendum; — quodsi jus, etiam justitia. — Justitia nihil expetit praemii, nihil pretii, per se igitur expetitur; eademque omnium virtutum causa atque sententia est. I, 18. Vergl. mehrere Stellen in finib. bon.

**) Lex est ratio summa, insita in natura. — A lege ducendum est juris exordium; ea est enim naturae vis, ea mens, ratioque prudentis, ea juris atque injuriae regula (I, 6.). Quibus enim ratio natura data est, iisdem etiam recta ratio data est; ergo et lex, quae est recta ratio in jubendo et vetando (eine Ahnung der praktischen Vernunft); si lex, jus quoque (I, 12.). Est enim unum jus, quo devincta est hominum societas, et quod lex constituit una. Quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi (I, 15.). Erat enim ratio profecta a rerum natura, et ad recte faciendum impellens, et

sprüngliche Mittheilung suchen wir hier umsonst, und dürfen von der Formalität des Erkenntnifs-Vermögens, welchen der Kritizism aufgestellt hat, bei den Alten nur eine leise Ahnung erwarten. Es war ein wirkliches Gesetz der Vernunft, eine lex insita, lex juris atque injuriae regula, deren Resultat die ganze Rechtswissenschaft war. In Absicht der Sache schimmert hier ganz deutlich, wie bei mehreren stoischen Sätzen, die platonische Meynung von angebohrnen Ideen oder Urformen durch; nur in dem Namen weichen die Stoiker ab. Übrigens mufs man diese Vorstellungsart, welche das Recht aus einem Gesetze, nicht (nach einer richtigern Ansicht oder wenigstens mit einem richtigern Ausdrucke) die Gesetze aus einer ursprünglichen Idee des Rechts herleitet, wohl merken, weil sie auf die Begriffe des nachfolgenden Zeitalters, besonders der Scholastiker, welche aus der Sphäre dieser Begriffe fast gar nicht herauskamen, einen grofsen Einflufs gehabt hat.) e) eben

a delicto avocans; quae non tum denique incipit lex esse, cum scripta est, sed tum, cum orta est. de leg. 2. 4.

daher ist dieses wahre und natürliche Recht allen Völkern gemein, weil die Vernunft allgemein ist. *) f) mit Recht kann es daher das allgemeine Völkerrecht, *jus gentium*, genannt werden. **) (Der Begriff eines allgemeinen Völkerrechts sprang, als Gegensatz gegen das positive Recht eines einzelnen Staats (jus civile), allerdings mehr, als der Begriff eines natürlichen Rechts, in die Augen, und man kann daher der Bezeichnungsart der Alten: jus gentium statt jus naturae, auf keine Weise Unrichtigkeit vorwerfen.) g) da aber die Gottheit die alles durchströmende Urkraft und unsre Vernunft ein Abstrahl der göttlichen ist, so ist das Recht auch wahrhaft göttlichen

*) At omnibus ratio; jus igitur datum est omnibus. 1, 12.

**) Illud natura non patitur, ut aliorum spoliis nostras facultates, copias, opes augeamus. Neque vero hoc solum natura, id est, jure gentium, sed etiam legibus populorum, quibus in singulis civitatibus respublica continetur (Offic. 3, 5.). Societas enim est, quae latissime pateat hominum inter homines; interior eorum, qui ejusdem gentis sunt, proprior eorum, qui ejusdem civitatis. Itaque majores aliud jus gentium, aliud jus civile esse voluerunt. Ibid. 3, 17.

Ursprungs. *) h) auch ist es ein herrlicher, herzerhebender Gedanke, die Gerechtigkeit für etwas mehr als für das kleinliche Produkt der Konvenienz, nemlich für eine Eigenthümlichkeit unsrer innigsten Natur halten zu dürfen. **)

Nächst Cicero finden wir bei Horaz einige philosophische Ideen über das Recht. Von einem Dichter, der es ohnehin mit der nackten Wahrheit selten genau nimmt, läſst sich schon im voraus erwarten, daſs er entweder kein streng konsequentes System der Philosophie hat, oder sich mehr auf die Seite der philosophischen Ungebundenheit hinneigt, und

*) Quid est autem, non dicam in homine, sed in omni coelo atque terra, ratione divinius? Est igitur eaque et in homine et in deo; prima homini cum deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est. Quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum diis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio juris est. de leg. 1, 7.

**) Nihil est profecto praestabilius, quam plane intelligi, nos ad justitiam esse natos, neque opinione, sed natura constitutum esse jus. 1, 10.

mehr der Kühnheit, dem Glanze der Meynungen, als ihrer Nüchternheit huldigt. So wurde Horaz durch seine Neigung zur Jovialität, durch seine Geistesverwandtschaft mit der aristippischen Denkart nicht so sehr zu den Fahnen des Plato und Zeno, als des Epikur und Aristipp hingezogen. Seine Grundsätze über das Recht sind ganz epikurisch (Sat. 1, 3.); das stoische αυτο-αγαθον war ihm eine Schimäre.

Atque ipsa utilitas justi prope mater et aequi.
Quum prorepserunt primis animalia terris,
Mutum et turpe pecus, glandem atque cubilia propter
Unguibus et pugnis, dein fustibus atque ita porro
Pugnabant armis, quae post fabricaverat usus:
Donec verba, quibus voces sensusque notarent,
Nominaque invenere; absistere bello,
Oppida coeperunt munire et ponere leges,
Ne quis fur esset, neu latro, neu quis adulter.

Und gleich nachher sagt er:

Jura inventa metu injusti fateare necesse est,
Tempora si fastosque velis evolvere mundi.
Nec natura potest justo secernere iniquum,
Dividit ut bona diversis, fugienda petendis.

In manchen anderen Erklärungen gegen die Stoiker, besonders gegen ihre Meynung von

einer durchgängigen Gleichheit des Lasters, enthält indessen diese Satyre viel Wahres.

Seneca war mehr praktischer und populärer als spekulativer Philosoph; über die letzten Gründe der menschlichen Erkenntniſs hat er nichts Wichtiges gesagt, und seine ethischen Grundsätze tragen ganz das stoische Gepräge. Seine praktische Philosophie weis't uns, völlig im Geiste der Stoiker, von der Natur an die Vernunft und von der Vernunft an die Natur. *)

Wir sind schon in die Zeiten getreten, in welchen sich die eigentliche römische Rechtsgelehrsamkeit zu bilden anfängt.

*) Epist. 66. Ratio nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa. Quicquid vera ratio commendat, solidum et aeternum est. — Ratio arbitra est bonorum et malorum. Sequitur autem ratio naturam. Quid est ergo ratio? Naturae imitatio. Quid est summum hominis bonum? Ex naturae voluntate se gerere; rationale enim animal est homo. Consummatur itaque ejus bonum, si id adimplevit, cui nascitur. Quid est autem, quod ab illo ratio haec exigit? rem facillimam: secundum naturam suam vivere. Sed hanc difficillimam facit communis insania.

Doch gehen wir erst um einige Jahrzehende in der Geschichte zu einem Phänomene zurück, das mit unserem Gegenstande zwar nur in einem mittelbaren Zusammenhange steht, aber für den Verehrer und Philosophen der Moral überhaupt eine der denkwürdigsten Erscheinungen unter den Universal-Ereignissen bleibt; denkwürdig durch sich selbst wie durch den hohen Einfluſs, den es seit langen Jahrhunderten fast auf alle Theile der ganzen bewohnten Erde bewährt hat. Wir reden von der Religion Jesu. Daſs Jesus von Nazareth der gröſste Volkslehrer war, den die Menschheit je sah, wird kein denkender Seelen- und Geschichtsforscher in Abrede ziehen. Man hat ihn häufig mit Sokrates in eine Paralele gesetzt, welche manches Wahre enthält, und die wir hier nicht durchführen wollen. Wenn aber Sokrates unserer Achtung, unserer Bewunderung werth ist, so verdient Jesus unsre tiefste Verehrung.

Die hohe Absicht des letztern war mehr für die lauterste Tugend, als für das Recht, mehr für den liebenswürdigen Zweck, alle Zwangsmittel des Rechts unnöthig zu machen,

als sie zu entwickeln, berechnet. Nur daher das bekannte und wenig befolgte Gebot: biete deinen linken Backen auch dar, wenn dich jemand auf den rechten schlägt; segnet, die euch fluchen etc. Der Charakter dieses einzigen Weisen war so ganz aus Liebe, aus Duldsamkeit, aus groſsmüthiger Resignazion, aus hoher, edel- schwärmender Begeisterung für die Sache Gottes gewebt, daſs sich fast alle Thätigkeitsäuſserungen seines groſsen, über alle Zeitgenossen hervorstrahlenden Geistes nur in sanftes Wohlwollen und fromme Gefühle auflös'ten. Eine Gesellschaft, von diesem Sinne daurend und gleichförmig beseelt, würde des rechtlichen Rigorismus gar nicht bedürfen. Nur Unbekannschaft mit dem wahren Geiste des Christenthums, Paradoxieensucht und die Eitelkeit, Aufsehen zu machen, können der rein geistigen Gotteslehre eines solchen Weisen einen politischen Zweck unterschieben.

Aber die Achtung, die wir dem Stifter der Religion mit liebevoller Bewunderung zollen, darf uns nicht abhalten, das Verhältniſs der Religion selbst zu dem Rechtsbegriffe mit Unpartheilichkeit, wenn auch nur mit ein

paar flüchtigen Umrissen zu zeichnen. Es lag schon in dem eigenthümlichen Charakter des Christianism, als eines Theokratism, daſs er den rein philosophischen Begriffen wenig Vorschub thun würde. Seine Entgegensetzung dessen, was der Mensch durch sich selbst leisten kann, mit dem, was er durch eine höhere Kraft leisten soll, des natürlichen und des vom Geiste Gottes angehauchten Menschen, war im Grunde eine Entgegensetzung der Offenbahrung und der Vernunft, eine Demüthigung für die Natur, eine Litanei über die ewige Unmündigkeit des menschlichen Geistes, und diese Entgegensetzung greift, als wesentliches Attribut, durch den ganzen Geist der christlichen Lehre. Eine solche Tendenz konnte die reine Ansicht der Moral schwerlich fördern. Ohne zu erwähnen, daſs die christliche Lehre den Begriff der Gerechtigkeit nicht weiter aufklärte, als er unter den Juden bestimmt oder — verstimmt war, daſs sie die Pflichten der Tugend und des Rechts noch vermischte, und nach ihrer bloſs religiösen Ansicht zugleich wenig Auffoderung hatte, dieselbe zu scheiden, so that sie dem Rechtsbe-

griffe auch in der Folge noch sichtbaren Eintrag, indem sie die Idee eines göttlichen Rechts, dessen Grundzüge schon in den Ur-Begriffen des Judenthums lagen, und dessen Heiligkeit den freien Geist der Rechtsphilosophie auf mehrere Sekula einengte, eben so gewiſs begünstigte als die Idee eines überflüssigen Rechts, des kirchlichen, veranlaſste, und zuletzt in den Punkten, wo sie auf dem Judenthume fortbauete oder demselben nicht widersprach, vielen mosaischen Gesetzen auf längere Zeit eine Rechtsgültigkeit mittheilte, deren Zweckmäſsigkeit mit den Verhältnissen der fortschreitenden Kultur nicht gleichen Schritt halten konnte. Die Kritik muſs indessen gerecht seyn. Ohne diese Nachtheile wären weit gröſsere Vortheile unenwickelt geblieben, und den Schaden, den die Religion an dem Rechte begehen muſste, söhnte sie herrlich durch ihre Verdienste um die Veredlung des Menschengeschlechts aus. Zu einer Zeit, wo der menschliche Geist noch für keinen Vernunftglauben gereift war, wo eine lange Barbarei die goldnen Früchte der römischen und griechischen Kultur zertreten hatte,

wo der Glaube mit den Beweisen, die Autorität mit der Vernunft, die höhere Eingebung mit dem reinen Sittengebote ihre Rollen umtauschen mufsten, um den trägen Geist der Zeit zu erschüttern, hat sie der Menschheit, durch ihre Hinweisung auf einen mächtigen und weisen Allherrscher, grofse, nicht zu berechnende Dienste geleistet. Die Vernunft kann nicht wirken, wenn sie noch nicht erwacht ist; selbst in den Zeiten der Aufklärung hat der grofse Haufen wenig Sinn für ihre Wahrheiten. „Nur einem Mittel, was die Gemüther der Menschen durch die Idee einer überschwenglichen Majestät überwältigt, was ihrer Vernunft keine Widersprüche, ihrem Willen keine Einreden verstattet, ist das grofse Werk aufbehalten,“ *) den allgemeinen Willen wie den Willen unmündiger Völker zu zügeln.

Wir kehren zu der Rechtsgelehrsamkeit der Römer zurück. Es ist bekannt, dafs die römischen Rechtsgelehrten fast durchgehends der stoischen Philosophie zugethan waren,

*) Charlotte Sampson. S. 195.

und es bedarf keiner tiefen Nachforschungen, um die Ursachen dieser Vorliebe zu finden. Die ächt-platonische Lehre war gar nicht mehr in irgend einer Schule vorhanden, und konnte wegen ihrer hochfliegenden ätherischen Ideen nie darauf rechnen, die Philosophie des gemeinen Lebens zu werden. Die neuere Akademie aber, in welche der Platonism übergegangen war, strebte mit einem Geiste, der alles ungewiſs machte, dem Wesen des Rechts beinahe schnurstracks entgegen. Eben so wenig stand die, gröſstentheils spekulative, peripatetische Philosophie in einem angenehmen Zusammenhange mit dem praktischen Leben, und fast keine Sekte hatte in jenen Zeiten so wenig Aufsehen gemacht, als diese. Nur für den Epikur oder für die Stoa muſste sich also der Geschäftsmann entscheiden. Aber die epikurische Lehre muſste der letzteren nachstehen, weil sie zuerst das feinere Menschengefühl unbefriedigt lieſs. Wie sehr sie den Leidenschaften das Wort redete, so konnte sie doch gerade den edleren, gebildeteren Theil der Menschheit nicht mit sich aussöhnen; durch Epikurs Schüler sank sie sogar zur

Verachtung hinab. Auch empfahl sie sich nicht einmal dem gemeinen Volksglauben; denn sie erklärte allen bisherigen religiösen Ideen und der herrschenden Neigung, welche so gern ein höheres Wesen in die Schicksahle der Menschen verflechtet, den Krieg. Noch weniger konnte sie es von Seiten der Spekulazion mit der stoischen Sekte aufnehmen; die Stoa hatte weit mehr Fleiſs auf die Begründung ihrer Logik als der Epikurism auf seine theoretischen Wahrheiten gerichtet; auch hatte sie eine gröſsere Zahl von scharfsinnigen Vertheidigern auf ihrer Seite; der Glanz ihrer Anhänger ging auf das System selbst über. Selbst die feineren logischen Distinkzionen und Spitzfündigkeiten der Stoa öffneten dem Rechtsgelehrten für seine Wissenschaft einen herrlichen Spielraum, und wurden ihm zur näheren Bestimmung seiner allgemeinen Sätze durch Klauseln, zur Anwendung seiner Kautelen ungefähr eben so wichtig, als dem nachherigen Scholastiker die aristotelischen Distinkzionen. Auch dadurch gab die stoische Lehre dem spekulativen Geiste mehr Nahrung, daſs sie ihn auf einen vielumfassenden Stoff, auf die reine

Menschennatur selbst, nicht auf bloſse Gesetze und Meynungen, wie die epikurische, zurückwies. Endlich ist der Charakter des Rechts: Festigkeit und Konsistenz der Begriffe, Strenge der Maſsregeln, Unerbittlichkeit der Maximen. Gerade in diesem Haupt-Momente kam ihm die Stoa mit Wärme entgegen; die epikurische Lauigkeit hatte eben so wenig Verwandtschaft mit seinem Geiste, als die akademische Skepsis.

Das Bekenntniſs zur stoischen Sekte ist indessen nicht das Einzige, was sich den römischen Rechtsgelehrten nachrühmen läſst. Zwar bekannten sich Viele zu dieser Lehre, weil man nach der allgemeinen Mode des Zeitalters eine Philosophie haben muſste, Andere trugen ihre Philosophie zur Parade; nur Wenige haben die Gründe des Rechts weiter durchforscht, als die Griechen. Aber wenn es auch keine Rechtsphilosophie ist, was wir den Römern verdanken, so ist es doch eine Rechtsgelehrsamkeit, es sind die reichen Materialien zu einer Rechtswissenschaft. Durch nichts haben sich die Römer um die jetzige Gestaltung der Welt gröſsere Verdien-

ste erworben, als gerade durch die Ausarbeitung einer Doktrin, welche die Grundlage alles nachherigen bürgerlichen Rechts wurde, und welche noch jetzt in alle unsere bürgerlichen Geschäfte, rechtlichen Verhandlungen, in die ganze Maschinerie unserer Staatsverfassungen eingreift. Der Vortheil, den diese Lehre der erneuerten Kultur des Naturrechts gewährte, indem sie das Interesse für rechtliche Untersuchungen schärfte, wird vielleicht durch den Nachtheil aufgewogen, daſs sie die Forschungen des menschlichen Geistes durch viele Jahrhunderte fast bloſs auf das verjährte Positive hinzog. Mag sie indessen auf diese Art die Fortschritte der Wissenschaft etwas gehemmt haben, so hat sie sich dadurch doch um das praktische Leben verdienter gemacht, und wir wollen den Vortheil der Spekulazion nicht zu hoch gegen den der Praxis ansetzen.

In der positiven Rechtswissenschaft — wiewohl in dieser allein, gebühren den Römern nicht bloſs als Sammlern, sondern auch als Erfindern, vor den Griechen ausgezeichnete Vorzüge. Freilich konnte sich nur bei ihnen, wenn bei irgend einem anderen Volke, eine

solche Doktrin bilden. Wenn der feine, flüchtige Schönheitssinn der Griechen auch eben so viel Interesse als der ernste römische Charakter an dieser strengen positiven Wissenschaft genommen hätte, so gehörte doch eine längere Zeit, als die meisten griechischen Staaten gedauert haben, und zugleich eine gröſsere innere politische Ruhe, als den meisten derselben, besonders Athen, zu Theil wurde, zu einer konsistenten Bildung der Rechtslehre. Überdem zog die Kleinheit der griechischen Republiken die Aufmerksamkeit des Gelehrten nicht mit dieser Gewalt auf ein System, das erst durch seine Verwickelung für eine herrliche Entwickelung empfänglich werden, und den menschlichen Geist erst durch seine Zusammengesetztheit zu einer systematischen Vereinfachung auffodern konnte. Gerade die immer wachsende Gröſse des römischen Staats-Kolosses muſste dem reflektirenden Geiste wie dem bloſsen Gemeinsinne die Wichtigkeit einer Wissenschaft, welche die unnachlaslichste Bedingung aller Staats-Erhaltung ist, immer näher ans Herz legen. Was in Griechenland nur einigen Gesetzgebern und glück-

lichen Herrschern oder wenigen Aristokraten anvertrau't war, und was durch die Eifersucht der kleinen unabhängigen griechischen Staaten, durch die Despotie einzelner kleiner Tyrannen wieder zerstückelt oder zerstöhrt wurde, das wurde in Rom schon beinahe seit der Gründung des Staats in die Seele des ehrwürdigsten Theils der Nazion, der sich fast bis zum Ende der Republik in seiner Würde erhielt, und dessen Generazionen ihre Weisheit reich vermehrt an einander abgeben konnten... der römischen Senatoren niedergelegt. Hier zum erstenmale entwickelte sich die ganze ungeheure Masse aller Materialien des Rechts; unter den schlechtesten Regierungen der römischen Kaiser wurde sie weiter geführt; durch die Sonne mehrerer Jahrhunderte gezeitigt, reifte die ganze Pflanzung endlich zu einer daurenden, saftvollen, wohlthätigen Frucht.

Nur die Bedürfnisse des Thiermenschen, gesunder Menschensinn, Zufall, Unwissenheit, Noth haben auch diese Gesetze, wie in anderen Ur-Staaten, zuerst zusammengetragen. Sinnlichkeit und Empirie müssen der philosophirenden Vernunft immer vorgreifen. Wie

das Kind durch Fallen und Aufstehen gehen lernt, so mufste der Mensch auch als Genosse des Rechts erst durch eine lange misliche Bahn von gelungenen und mislungenen, von erneuerten, verworfenen und wieder erneuerten, von modifizirten, berichtigten und vervollkommneten Versuchen geführt werden, ehe er fähig wurde, die unwandelbaren Rechtsgebote zu ahnen. Diese Experimente mufsten zugleich mit einer gewissen Vollständigkeit angestellt werden können, und die Erfahrungen langer Jahrhunderte mufsten das Erziehungsgeschäft der Vernunft übernehmen. Diefs ist die Geschichte der römischen Gesetzgebung, mit ein paar Worten gezeichnet. Bis zu den Gesetzen der zwölf Tafeln lag ihre Legislazion in der dürftigsten Kindheit; erst durch diese Gesetze — gröfstentheils ehrwürdige Denkmähler der solonischen Weisheit, erhielt sie eine festere Grundlage. Nachher wurden dieselben durch eine Menge leges, welche nicht selten von den Männern, von welchen sie in Vorschlag gebracht wurden, ihren Namen erhielten, durch Volksschlüsse (plebescita), Senatsschlüsse (senatusconsulta),

durch prätorische Edikte, durch die responsa prudentum, durch kaiserliche Edikte vermehrt, berichtigt, beschränkt. Einzelne römische Rechtsgelehrte, unter welchen Ulpian, Papinian, Paulus, Gajus, Hermogenianus, Pomponius die berühmtesten sind, wandten ihren Fleiſs auf einzelne Theile des Rechts, sammelten und kommentirten darüber. Bis auf Konstantin den Groſsen hatten sich die Gesetze erstaunend gehäuft; selbst nach dem Tode desselben wurden sie beträchtlich vermehrt, und immer drängender wurde die Nothwendigkeit, an eine Redakzion derselben zu denken. So entstanden verschiedene Gesetzessammlungen: der gregorianische, hermogenianische und theodosianische Kodex. Aber auch nachher vermehrten sich die einzelnen Gesetze, und das Bedürfniſs, den ganzen Vorrath derselben in einer allgemeinen Sammlung zu ordnen, wurde dem römischen Staate endlich so nahe gelegt, daſs der Kaiser Justinian nicht länger anstehen konnte, dieser wirklichen Noth abzuhelfen. Unter dem Vorsitze seines Kanzlers Tribonian wurde das Werk eben so muthig be-

gonnen als zu Ende gebracht. Bekanntermafsen wurde der allgemeine justinianische Kodex aus vier verschiedenen Sammlungen, den *Institutionen*, den *Pandekten*, aus dem *codex repetitae praelectionis* und aus den *Novellen* zusammengesetzt. Es war in den Jahren 533 bis 559, in welchen diese Gesetzbücher publizirt wurden und gesetzliche Kraft erhielten.

Wie sehr man bedauern mufs, dafs diese Redakzion nicht mit einem höheren philosophischen und systematischen Geiste angestellt wurde, wie sehr selbst die Eilfertigkeit, womit Tribonian dieselbe ausführen liefs, einer zweckmäfsigen Ordnung eben so wenig günstig, als manchen Widersprüchen und Inkonsequenzen zuträglich war: so bleibt sie doch für den Rechtsverehrer eine der wichtigsten Thatsachen, welche dem Justinian und Tribonian ein paar der ehrenvollsten Plätze in der Geschichte des Rechts anweisen, und die Aufmerksamkeit des Rechtsphilosophen eben sowohl durch ihre eigne Denkwürdigkeit als durch ihren Einflufs auf die rechtlichen Begriffe aller nachfolgenden gebildeten Staaten der Welt, anziehen wird.

Daſs aber die römischen Rechtsgelehrten in den Geist der Rechtsphilosophie selten tief und kaum halb so weit als Cicero eindrangen, beweis't schon die bekannte Bestimmung, welche einer ihrer wichtigsten Männer, Ulpian, von dem Begriffe des natürlichen Rechts gab, und welche in dieser Skitze nicht übergangen werden darf. „Jus naturale est, sagt Ulpian (lib. Instit. § 3.), quod natura omnia animalia docuit. Nam jus istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque foeminae conjunctio, quam nos matrimonium appellamus; hinc liberorum procreatio, hinc educatio. Videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam, istius juris peritia censeri". *)

*) Hier mag zugleich Ulpians Bestimmung des jus civile und jus gentium stehen. „Jus autem civile a jure gentium distinguitur: quod omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum jure utuntur: nam quod quisque populus ipse sibi jus constituit, id ipsius proprium civitatis est, vocaturque jus civile, quasi

Fast scheint es unbegreiflich, wie ein einsichtsvoller Gelehrter auf eine Bestimmung fallen konnte, welche nicht den Begriff des Rechts, sondern bloſs einen Instinkt der animalischen Natur zeichnet. Selbst die Grundsätze derjenigen Philosophie, zu welcher sich die römischen Rechtsgelehrten bekannten, konnten einer solchen Ansicht gar nicht förderlich seyn; nie hatten die Stoiker das Recht sowie die Tugend überhaupt aus einem anderen Prinzipe, als der Vernunft abgeleitet; selbst Cicero hatte sich, im Geiste der Stoa, *) in dieser Hinsicht zu deutlich erklärt, um seinen Landsleuten darüber den geringsten Zweifel zu lassen. Der Pantheismus allein konnte eine Meynung begünstigen, welche zwischen Menschen und Thieren eine solche Gemeinschaft

jus proprium ipsius civitatis; quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque jus gentium, quasi quo jure omnes gentes utuntur. Ibid.

*) Et quo modo hominum inter homines juris esse vincula putant, sic homini nihil juris esse cum bestiis. Praeclare enim Chrisippus etc. (vergl. die Note S. 111.) De fin. bon. 3, 20.

einführte, und der Stoizism hatte sich durch die Annahme seiner höheren, von der groben Materie unterschiedenen Urkraft, über den wahren Pantheism sichtbar erhoben. Nur in dem Gebrauche, den die meisten Stoiker und römischen Rechtsgelehrten von den Grundsätzen der Stoa machten, in ihrer Methode, in ihrer dialektischen Distinkzionssucht läſst sich der wahre Grund einer solchen Definizion suchen. Da das, was die Römer jus gentium nannten, eigentlich mit ihrem jus naturae *) einerlei war (denn dasselbe enthielt eben die allgemeinen, natürlichen Vernunft-Gesetze des Rechts): so wollte Ulpian, oder wer der Erfinder jener Bestimmung gewesen seyn mag, wahrscheinlich einen noch feineren Unterschied zwischen jenen beiden Rechten aufstellen, und that — einen so mächtigen Misgriff.

Die Autorität Ulpians oder vielmehr

*) Illud natura non patitur, ut aliorum spoliis nostras facultates, copias, opes augeamus. Neque vero hoc solum natura, id est jure gentium, sed etiam legibus populorum etc. Offic. 3, 5.

des groſsen justinianischen Kodex hat dieser Meynung fast durch alle folgende Jahrhunderte mehr Nachbeter erworben, als sie verdiente. Erst gegen das Ende des scholastischen Zeitalters wagte man es, an der Unfehlbarkeit derselben zu zweifeln; aber auch hier hat sie sich noch durch die groſsen und nutzlosen Streitigkeiten über die communionem juris, wozu sie Veranlassung gab, an der Menschheit versündigt. *)

Ungeachtet aber die Bemühungen der römischen Rechtsgelehrten seit der Epoche der

*) Man mag den Begriff Ulpians entschuldigen, wie man will: eine gründliche Rechtfertigung ist hier nicht möglich. Ich bedaure, gestehen zu müssen, daſs selbst die Rechtfertigung des verdienstvollen Glück (Erläuterung der Pandekten. Th. 1. S. 80.) auf einem Misverstande sowohl der stoischen, besonders der chrysippischen Grundsätze — denn gerade Chrysipp hatte sich nach einer oben angeführten Stelle sehr nachdrücklich gegen eine Rechtsgemeinschaft zwischen Menschen und Thieren erklärt — als der von ihm angeführten ciceronianischen Stellen beruhet. Eine lange Anmerkung, die ich hierüber niedergeschrieben hatte, unterdrücke ich, um den Raum für wichtigere Gegenstände nicht zu beschränken.

Kaiser für die wahre Rechtsphilosophie nur wenig gethan haben, so trüben sich dennoch die Aussichten noch mehr, wenn man über die Gränzen der römischen Rechtskunde hinausgeht, und bei den übrigen Gelehrten der ersten christlichen Jahrhunderte einige Befriedigung oder Entschädigung sucht. Nur die positive Theologie setzt sich hier auf den Thron; sie macht einen Monarchism geltend, der alle anderen Wissenschaften usurpirt und in seine Schlünde herabzieht. Über ein Jahrtausend hat sie diese erzwungenen oder erschlichenen Rechte behauptet. Alles, was sich nur irgend mit der Theologie mischen liefs, mufste ihre Formen annehmen, nach ihren Prinzipien modellirt werden, für ihren Zweck wuchern; was aber zu dieser Mischung nicht taugte, wurde wenigstens zu einer subalternen Rolle verdammt; selbst die Philosophie, die Mutter jeder vernünftigen Theologie, mufste von ihrer herrschsüchtigen, ausgearteten Tochter die heillosen Regeln einer Sklavin annehmen, und das Recht wurde nach ihrem Stempel gemünzt. Man durchwandert in mehreren Jahrhunderten ein ödes, unfruchtbares Ge-

filde, wenn man dem Rechtsbegriffe nachforscht. Justinian der Märtyrer, Irenius, Clemens, Tertullian, Origenes, Cyprian, Gregor, Arnobius, Eusebius sind nicht ohne Verdienste als theologische Schriftsteller, und man findet manchen guten Kopf unter ihnen; aber der Strom ihrer Zeiten riſs sie mit fort; für den Philosophen, noch mehr für den Rechtsphilosophen sind sie ohne Bedeutung. Selbst ihre Moral war höchst dürftig; mit schwärmerischen, theologischen Grillen tingirt, war sie nur eine mönchische, unfruchtbare Aszetik, und der allegorische Sinn, den jene Gelehrte in die Bibel hineintrugen, stand sowohl jeder gesunden Ethik als lauteren Exegese im Wege. Laktanz kann uns fast allein durch die aufbewahrte Rede des Karneades interessiren; er hatte sich Cicero's Phrasen und Formeln, nicht seinen Geist zu eigen gemacht. Nach seinen *instit. div.* 5, 14. haben die Heiden zwar allerlei Tugenden, fidem, temperantiam, probitatem, innocentiam ausgebildet, aber von der wahren Gerechtigkeit keine Begriffe gehabt. „Gott, sagt er (5, 7. n. 7.), hat zwar bei dem Herannahen der letzten Zeiten einen Gesandten

geschickt, der jenes alte Jahrhundert und die entflohene Gerechtigkeit wiederbringen sollte, damit das Menschengeschlecht nicht in einem ewigen Irrthume herumtappte. Es kam also eine Art von goldnem Zeitalter zurück, und die Gerechtigkeit wurde zwar der Erde wiedergegeben, aber nur Wenigen mitgetheilt; sie ist im Grunde nichts anders als die fromme und religiöse Verehrung des einzigen Gottes." Nach solchen Äufserungen wird man nicht neugierig, seine anderen Meynungen zu wissen. Die reine Wahrheit soll durch den eingeschränkten menschlichen Verstand nicht gefafst werden können; die heidnischen Philosophen haben im Grunde immer im Finstern getappt. „Weg also, ruft er, mit aller Philosophie, weil sie nur eine menschliche Erfindung ist; die wahre göttliche Weisheit ist nur durch Mittheilung zu uns gekommen."

Die wenigen Philosophen der ersten Jahrhunderte, Porphyrius, Jamblichus und Proklus waren Neuplatoniker und Schwärmer.

Arius, Chrysostomus, Hieronymus und Athanasius haben sich wenig um

rechtliche Begriffe bekümmert. Was uns Ambrosius darüber sagt, ist schwärmerisch-mystisch, und beschäftigt sich wie gewöhnlich, mit der Gerechtigkeit nur, als mit einer Eigengenschaft, nicht mit dem Rechte als mit einem objektiven Begriffe. An einer Stelle (1, 27.) schildert er die Gerechtigkeit gar als einen Theil der Gottesfurcht. „Justitiae pietas est prima in deum, secunda in patriam, tertia in parentes, item in omnes, quae et ipsa secundum naturae est magisterium. Diese Ansicht verwirrt ihm denn auch alle gesunden Begriffe darüber. „Sed primum ipsum, quod putant philosophi justitiae munus, apud nos excluditur. Dicunt enim illi, eam primam esse justitiae formam, ut nenimi quis noceat, nisi lacessitus injuria. Quod evangelii auctoritate evacuatur. Vult enim scriptura, ut sit in nobis spiritus filii hominis, qui venit, conferre gratiam, non inferre injuriam. Deinde formam justitiae putaverunt, ut quis communia, id est, publica pro publicis habeat, privata pro suis. Nec hoc quidem secundum naturam. Natura enim omnia omnibus in commune profudit. Sic enim deus generari jussit omnia, ut pastus

omnibus communis esset, et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur jus commune generavit, usurpatio jus fecit privatum. Ein Christ, ein gerechter und weiser Mann soll sein Leben durch den Tod eines Andern nicht retten dürfen; sowie er auch, wenn er auf einen bewaffneten Räuber trifft, der nach ihm schlägt, nicht wieder schlagen soll, damit er nicht, indem er für sein leibliches Heil sorgt, die Regeln der wahren Frömmigkeit verletze."

Die Lehren der Kirchenväter vom Eigenthume waren überhaupt oft sehr ausschweifend. Irenius und Augustin behaupteten öffentlich; alles, was Gott erschaffen habe, gehöre bloſs den Gläubigen und Gerechten; andere Menschen wären nur Usurpatoren, denen man es mit Fug und Recht wieder nehmen könne. Daraus floſs die Meynung des Hieronymus, daſs die Christen nicht schuldig wären, den heidnischen Regenten einen Tribut zu bezahlen.

Weit gründlicher als Ambrosius erscheint Augustin. Mit herrlichen Talenten, mit Scharfsinn, einem gesunden Verstande, mit Liebe zur Wissenschaft, selbst mit einem fei-

nen Gefühle ausgestattet, durch die Lektüre römischer Klassiker gebildet, wäre er die Zierde jedes besseren Zeitalters geworden; aber der schwere Geist seiner Zeit drückte auch den seinigen nieder, und sein lebhaftes Gefühl wurde durch den theologischen Zunder seines Jahrhunderts zu einem Enthusiasmus entflammt, welcher nicht selten nur eine frömmelnde Schwärmerei war. Gleichwohl bleibt ihm unter den Kirchenvätern die erste Stelle unbezweifelt gewiſs; auch ist er mit Recht als der eigentliche Schöpfer der scholastischen Theologie anzusehen. Er ist wahrscheinlich der erste, der die legem aeternam der Stoiker und des Cicero, als den Ursprung alles natürlichen Rechts, wieder zur Sprache gebracht und auch hierin über das ganze nachfolgende Zeitalter geherrscht hat. Quid illa lex, sagt er, quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est? — Video, hanc aeternam esse atque immutabilem legem. *de liber. arbit.* 1, 6. Eben so finden wir bei ihm den Begriff dieses natürlichen Gesetzes zum erstenmale auf den bekannten Satz des Apostels Paulus angewandt: „das Gesetz sey den Heiden ins Herz

geschrieben;“ einen Satz, den Paulus nach seiner Gewandtheit, alle temporellen Meynungen für seine höheren Zwecke zu nutzen, vielleicht aus der damals weit verbreiteten stoischen Philosophie entlehnt haben mochte, und welcher nachher für das ganze scholastische Zeitalter das grofse Motto aller Untersuchungen über das natürliche Recht wurde. Das oberste allgemeine Rechtsgesetz selbst, oder die Formel dieses Gesetzes sollte aber keine andere seyn, als: „quod tibi non vis fieri, alteri ne facias.“ Damit sich die Menschen auf keine Weise über irgend einen Mangel der Kenntnifs zu beklagen hätten, so sollte dieses natürliche Gesetz zugleich auf eherne Tafeln (die Gesetztafeln Mosis) geschrieben seyn; hier konnten die Menschen handgreiflich lesen, was sie in ihrem eigenen Herzen aus Verblendung nicht immer lesen wollten. Auch dieser Satz hat für die Meynungen der folgenden Jahrhunderte den Ton angegeben, sodafs Oldendorp noch nach mehr als tausend Jahren den Dekalog zum Prinzipe aller Begriffe des natürlichen Rechts machte.

In seinem Buche *de divers. quaest.* macht

er das suum cuique tribuere zum Hauptbegriffe der Gerechtigkeit. Auch hat er die Frage über die perseitas boni et mali, welche unter den älteren Philosophen so berühmt war, für die folgenden Zeiten wieder auf die Bahn gebracht, und schon sehr richtig zwischen Handlungen, welche nur in Beziehung auf einen gewissen Zweck, und zwischen anderen, welche ohne alle Rücksichten gut wären, unterschieden.

Mit Augustin sind wir schon in jenen verrufenen Zeitraum, der an politischer Gährung und allgemeiner Durcheinanderwirrung der Meynungen wie der Gesetze, der Nazionen wie der Gebräuche, sich als einzig in der Universalgeschichte bewährt, ins trübe Mittelalter getreten. Philosophie, Gelehrsamkeit, bürgerliche und geistige Bildung mußsten unter dem langen und schweren Drucke solcher äußseren Umstände den höchsten Grad ihrer Zerrüttung erreichen. Die philosophischen Schriftsteller dieser Periode, ein Cassiodor, Simplicius und Stobäus sind schon in allgemeiner Hinsicht von geringfügigem Werthe; in rechtlicher verdienen sie

kaum einer Erwähnung. Nur die Sammlung des justinianischen Kodex war die einzige wichtige Begebenheit für die Rechtslehre, die sich in diesem Zeitraume zutrug.

* * *

Unsre Skitze fängt an, in der Geschichte dieser Jahrhunderte groſse Sprünge zu machen. Aber die leeren Plätze, welche hier sichtbar werden, sind nicht die Produkte der historischen Nachlässigkeit; sie liegen in der Wirklichkeit selbst. Wir achten die einfache Würde der Geschichte zu sehr, als daſs wir nur den Versuch machen sollten, diese Zwischenräume durch glänzende aber unverbürgte Vermuthungen, durch schimärische Lückenbüsser zu füllen, und finden uns desto mehr zu einiger Eile genöthigt, weil wir den diplomatischen Ameisen-Eifer nicht lieben, der mit ängstlich-kleinlicher Genauigkeit auch die dürresten Halme von unfruchtbaren Fluren auflies't, und weil selbst die wenigen Strahlen, welche das nächtliche Dunkel dieses langen Zeitraums erleuchten, nur matte Abstrahlen von den ursprünglichen Sonnenflammen des grie-

chischen Genius sind, in dessen hohem Lichtglanze wir desto länger verweilt haben, um an den kleinen Irrsternen, welche nachher ihr Licht von ihm borgten, schneller vorübergehen zu können.

Erst mit dem Ablaufe des ersten christlichen Jahrtausends erwachte der wissenschaftliche Geist aus jenem todtähnlichen Schlummer, den das Mittelalter herbeiführte, zu einem neuen Jugendgefühle. Zwar fiel er, von diesem Gefühle berauscht, zuerst auf Thorheiten, Grübeleien, auf irrkreisende Bahnen, und seine Produkte pflegen allen nachfolgenden Jahrhunderten nur zum Ziele eines schrankenlosen Spottes zu dienen. Aber man vergiſst nur zu oft, daſs diese Ausschweifungen nothwendig waren, um die Periode einer männlichen Kultur vorzubereiten. Es muſste dem Genius des Schicksahls alles daran liegen, zuerst die Produktivität zu befruchten; die Schönheit und Ächtheit der Produkte folgte von selbst, wenn auch nur langsam und stufenweise, nach. Wir reden von dem scholastischen Zeitalter. Man weiſs, daſs diese Zeit zugleich das goldne Zeitalter für Aristo-

teles wurde, daſs er hier beinahe so unumschränkt, als die heilige Schrift herrschte. Die Ursachen dieses Phänomens zu entwickeln, gehört nicht hieher.

Die ersten Jahrhunderte des scholastischen Zeitalters sind an Gewinn sehr unfruchtbar für unsere Skitze. Nur in der Mischung der Theologie mit dialektischen und aristotelischen Spitzfündigkeiten, nicht in der Aufstellung wichtiger Dogmen wagte man sich über den Augustinus hinaus. Anselm, Roscellin, der bekannte Stifter der Nominalisten, und Abelard haben wenig Interesse für uns, so wichtig sie auch für den Theologen seyn mögen.

Petrus Lombardus, der groſse magister sententiarum, war in seinen Begriffen über das Recht wie in vielen anderen Punkten ganz von Augustin abhängig. Auch er erklärte den Spruch: was du nicht willst, das dir die Leute etc. für das erste Gesetz des natürlichen Rechts, fand diese Wahrheit nach dem Ausspruche des Apostels in dem Herzen des Menschen, und lieſs ihre einzelnen Regeln durch die mosaischen Gesetztafeln zu einer allgemeinen Weltkunde promulgiren.

Wir übergehen Robert Pullein und Johannes von Salisbury, um zu demjenigen Scholastiker zu eilen, der für den Geschichtschreiber der Rechtsphilosophie in jeder Hinsicht der wichtigste ist, zu dem berühmten doctor angelicus, dem Haupte der Thomisten, dem grofsen Heiligen der Dominikaner, Thomas de Aquino. Kaum Ein oder zwei Scholastiker sind mit diesem an Gelehrsamkeit, noch weniger an Thätigkeit zu vergleichen; er hat über hundert Bücher geschrieben. Zwar steht er in dem Rufe einer grofsen Subtilität; aber weder seinen Scharfsinn hat er bis zu dem Grade von Spitzfündigkeit, noch seine Sprache so weit zur scholastischen Geschmacklosigkeit als sein Nebenbuhler und Antagonist, Duns Scotus, getrieben. Neue Bahnen hat er sich selten gebrochen; Plato, Aristoteles, Cicero, Augustin sind seine gewöhnlichen Führer; aber er hat die Prinzipien derselben öfters trefflich erläutert, erweitert und tiefer verfolgt. Man trifft auf Stellen in seinen Schriften, welche eine Ahnung der neueren praktischen Philosophie zu seyn scheinen. Er ist der erste, bei dem

die Idee einer praktischen Vernunft vorkommt. Seine *summa theologiae* ist sein wichtigstes Werk, und die ersten Untersuchungen derselben beschäftigen sich mit einer lex aeterna. Die platonisch-stoische Lehre macht die Grundlage seiner Ideen; Ausdruck und Ausführung sind öfters dem Cicero abgeborgt. „Est aliqua lex aeterna, sagt er, ratio videlicet gubernativa totius universi in mente divina existens. — Nihil enim est aliud lex, quam dictamen practicae rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam etc.“

Neben dem ewigen Gesetze nimmt er nach Plato auch noch ein natürliches und ein menschliches an. Der zweite Artikel beschäftigt sich mit der Frage: ob in uns ein gewisses natürliches Gesetz statt habe? Diese Frage wird bejahet, weil in der Epistel an die Römer stehet, dafs die Heiden, die kein Gesetz haben, doch von Natur das Gesetz thun. Das Resultat seiner Betrachtungen hierüber ist ächt stoisch-platonisch: „da die menschliche Vernunft ein Theil der göttlichen ist, und alle Wesen nach den Gesetzen, wornach diese göttliche Vernunft die Welt regiert, einen gewissen eingedrückten

Hang zu gewissen Handlungen oder Zwecken der Natur haben, so mufs es auch ein natürliches Gesetz geben." Im dritten Artikel kömmt er auf die menschlichen Gesetze. Es finden sich hier in der That einige vortreffliche Gedanken, welche eine Divinazion von dem zu enthalten scheinen, was die kritische Philosophie über die praktische Vernunft gesagt hat. „Ein Gesetz sagt er, ist ein Gebot der praktischen Vernunft; das Verfahren der praktischen und spekulativen Vernunft ist aber ganz analog. Sowie die spekulative von gewissen höchsten Prinzipien zur Bildung gewisser Sätze oder Schlüsse in den verschiedenen Wissenschaften fortschreitet, so auch die praktische Vernunft von gewissen allgemeinen Sätzen des natürlichen Rechts zu einigen besondern Sätzen und Geboten, welche menschliche Gesetze heifsen". *)

Nachher (Quaest. 94. Art. 1.) untersucht er die Frage, ob das natürliche Gesetz mehrere

*) Lex est dictamen practicae rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicae et speculativae etc.

oder nur Eine Vorschrift enthalte? Nach mancherlei Einwendungen zeigt sich das Resultat: ungeachtet es mancherlei Vorschriften des natürlichen Gesetzes gibt, so können doch diese auf ein einziges höchstes: dafs wir nemlich das Gute suchen, das Böse meiden sollen, zurückgeführt werden. Die einzelnen Vorschriften der praktischen Gesetze verhalten sich hier zur praktischen Vernunft, wie die einzelnen Sätze und Demonstrazionen zur spekulativen Vernunft. Art. 4. wird die Frage untersucht: ob das Gesetz der Natur bei allen dasselbe sey? Resultat: „es ist dasselbe in Absicht der Prinzipien, welche bei allen dieselben sind. Doch verhält es sich hier anders mit der praktischen und anders mit der spekulativen Vernunft. Es ist der Vernunft eigen, von dem Allgemeinen zum Besonderen fortzuschreiten. Was die spekulative Vernunft entscheidet, ist nothwendig und allgemein, und kann als solches vollkommen eingesehen werden, obgleich es nicht allen bekannt ist. Aber die praktische Vernunft beschäftigt sich mehr mit zufälligen Dingen, wohin die menschlichen Handlungen gehören. Je mehr die Ver-

nunſt hier zu dem Einzelnen und Besonderen schreitet, desto ungewisser wird die Wahrheit. So wurde bei den alten Deutschen der Straſsenraub nicht für unrecht gehalten. Die durch Leidenschaften entstellte Vernunft oder böse Gewohnheiten können hier den Menschen von dem vernünftigen Gesetze der Natur abführen."

Selbst da, wo er seine Abhängigkeit von alten Kirchenvätern, besonders von Augustin, und auch vom Corpus juris zeigt, kommen doch hellere Blicke vor, welche ihn weit über sein Zeitalter hinausgeführt haben würden, wenn die Macht der Autorität seine freieren Aussichten nicht getrübt hätte. So entscheidet er in der Quaest. 57. de Jure, Art. 3. die Frage, ob das jus gentium einerlei mit dem jus naturae sey, zuletzt ganz nach der verkehrten ulpianischen Ansicht, ungeachtet er vorher sehr erhebliche Gründe vorgebracht hatte, nach welchen Völkerrecht und Naturrecht im Sinne der Alten gleich seyn müſsten.

Bonaventura führt seinen Titel eines seraphischen Doktors bei weitem nicht mit dem Rechte als Thomas de Aquino den seinigen; weder an Verstande und Urtheile

noch an Kenntnissen ist er mit diesem zu vergleichen. Auch seine Exegese ist dürftig. Nach der Mode der damahligen Zeit, in welcher kaum über die Bibel so viel als über den Petrus Lombardus kommentirt wurde, schrieb er einen commentarium ad libros sententiarum. Daſs er die Lehre von dem natürlichen Gesetze unter der Lehre vom Gewissen oder von der Synderisis, als einem Fünkchen des Gewissens, abhandelt, ist Fehler seines Zeitalters; aber seine unfruchtbaren, spitzfündigen Untersuchungen bei dieser Gelegenheit fallen auf seine eigne Rechnung. Lib. 4. dist. 1. nimmt er sogar nach dem Beispiele des Hugo St. Victore drei Sakramente des Naturrechts an, die decimationes, oblationes und sacrificia.

Johannes Duns der Schotte, das Haupt der Skotisten, führt seinen Titel, doctor subtilis, mit Recht; fast kein Scholastiker kommt ihm an mikrologischer Subtilitätensucht und an geschmackloser Barbarei der Sprache gleich. Nur eine einzige Probe von seiner Manier. In seinem commentario über die libros sentent. hat er manches von der lege naturali ge-

sagt. Lib. 3. dist. 37. wirft er zuerst die Frage auf: ob alle Gebote des Dekalogs natürliche Gesetze wären? Nachdem er zuerst einige Zweifel dagegen angeführt hat, zum Beispiel, ein natürliches Gesetz verpflichte in allen Verhältnissen, aber der Dekalog nicht in jedem Zustande, nemlich nicht im Paradiese, wo er nicht gegeben sey; ferner: von dem, was natürliches Gesetz sey, scheine Gott nicht dispensiren zu können, aber er habe von einigen Geboten des Dekalogs dispensirt; — so antwortet er zuletzt mit einer Distinkzion: einige Vorschriften gehören zur Natur als schlechthin nothwendige praktische Prinzipien. Diese gehören zum Naturgesetze im engeren Sinne, andere zum Naturgesetze im weiteren; jene müssen in allen menschlichen Verhältnissen, sogar in der Seligkeit beobachtet werden, und sind schon im Stande der Unschuld beobachtet worden; diese nicht so streng und allgemein etc.

Die Scholastiker, die wir nicht trennen wollten, haben uns schon ins funfzehnte Jahrhundert geführt. Wenn wir jetzt um ein paar Sekula zu dem Zeitpunkte zurückkehren, in

welchem die glänzendere Periode des justinianischen Gesetzbuches beginnt, so können wir zwar der Behauptung nicht beitreten, die man zuweilen geäuſsert hat, daſs das römische Recht im Abendlande nach der Zerstöhrung des abendländischen Kaiserthums beinahe ganz abhanden gekommen, und erst im zwölften Sekulum wieder hergestellt sey; denn die Barbaren, welche den Kaiserthron des Okzidents umstürzten, lieſsen den Bewohnern desselben doch gröſstentheils ihre Gesetze und ihre Verfassung; aber als Wissenschaft war die Rechtskunde mit den verwüstenden Triumphen derselben in ein trauriges Dunkel zurückgeschwunden, aus welchem sie erst nach mehreren Jahrhunderten hervortrat. Die hohe Schule zu Bologna wurde die Wiege, in welcher die junge Wissenschaft wieder mit warmer Sorgfalt gepflegt wurde. Zwar für alle Zweige der erwachenden Gelehrsamkeit am frühesten wichtig, konnte diese Akademie doch in einem vorzüglichen Sinne als eine Pflanzschule für die Jurisprudenz, wie Paris für die Theologie, angeseh'n werden; nur von ihren Lehrstühlen breitete sich die römische Rechtsgelehrsamkeit

allmählig durch ihre lernbegierigen, mächtig zuströmenden Schüler über die ganze europäische Welt aus. Der berühmte Irnerius, öffentlicher Lehrer auf dieser Universität, wurde der Vater aller nachfolgenden juridischen Dozenten; er lebte in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts. Seine Methode ahmte der damaligen exegetischen Manier der Theologen bei der heiligen Schrift nach; sie bestand in einer zweckmäſsigen und bestimmten Erläuterung der Worte, in kurzen Glossemen, welche den Ruf verdienten, den sie nachher erhielten; denn sein talentvoller Geist hatte sich durch das Studium der alten Klassiker, durch Philosophie und schöne Wissenschaften zu diesem Geschäfte gebildet. Seine Bemühungen um die Rechtsgelehrsamkeit erregten so viel Interesse, daſs nicht allein eine Menge Exemplare des justinianischen Kodex abgeschrieben, sondern auch sogleich mit den irnerianischen Glossen versehen wurden. Da man diese Glossen gleich zwischen die Zeilen des Textes zu schreiben pflegte, so wurden sie von den Alten glossae interlineares genannt.

Irnerius hatte den Ton angegeben; seine Methode dauerte unter seinen Schülern fort, unter welchen hauptsächlich Bulgarius und Gosias durch ihre Streitigkeiten berühmt wurden. Allein bald wurden sie alle durch einen Mann verdunkelt, der es weder an ausgebreiteter Kenntniſs noch an Eleganz der Schreibart mit dem Irnerius aufnehmen konnte, aber tiefer in den Geist der Gesetze eindrang, den bestimmten Fall des Gesetzes zu entwickeln suchte, interessante Probleme aufwarf, die er nach dem Sinne der gesetzlichen Aussprüche entschied, und weiter ausgeführte Abhandlungen über den justinianischen Kodex schrieb — durch den Accursius. Eine gröſsere Kürze und Reinheit der Schreibart würden noch mehr zum Ruhme dieser Bemühungen beigetragen haben, welche gleichwohl bald ein solches Ansehen erhielten, daſs die irnerianischen Glossen darüber vergessen, und nur die accursianischen, ohne weitere Partheisüchteleien, zum Maſsstabe der juridischen exegetischen Vollkommenheit aufgestellt wurden.

Auch die Deutschen erhielten die justinianischen Gesetzessammlungen bloſs glossirt, wie

sie von den jungen Studirenden aus Bologna mitgebracht wurden; das eigentliche Original lernten sie gar nicht kennen. Nur hieraus wird es begreiflich, warum in Deutschland keine anderen Gesetze des justinianischen Kodex rezipirt wurden, als solche, welche in den glossirten Handschriften aufbewahrt, und mit Glossen versehen waren: *Quidquid non agnoscit glossa, illud non agnoscit curia.*

Es war ebenfalls Bologna, aus welchem für das Recht in dieser Zeit eine Erscheinung hervorging, deren Eigenheit den Rechtsphilosophen zwar zu einer höchlichen Verwunderung nöthigen möchte, die aber von dem Geiste des damahligen Zeitalters nicht getrennt werden konnte — das kanonische Recht. Nach dem, was schon mehrere Kirchenväter und Gelehrte über ein göttliches Recht gesagt hatten, konnte die Idee desselben keineswegs neu seyn; aber eine vollständige Sammlung alles dessen, was man zu geistlichen und kirchlichen Verordnungen zählte, war ein neuer Versuch, wodurch sich Gratianus berühmt machte, und zugleich für das kanonische Recht wurde, was Irnerius für das eigent-

liche Recht war. In einem strengen Sinne ist die Idee eines kanonischen Rechts freilich eine unhaltbare, fast widersprechende Vorstellung; keine Kirche als Kirche, und keine Theologie als Theologie, kann die Elemente eines Begriffs, welcher allein von der Vernunft ausgehen kann, des Rechts, gründen. Wenn man aber bedenkt, daſs dieser Begriff selbst in jenen Zeiten noch in der tiefsten Dunkelheit lag, daſs man unter jus gewöhnlich nur einen Inbegriff von positiven Gesetzen und Verordnungen verstand, daſs die Theologie damals auch diese Idee von ihren eignen Ansichten abhängig gemacht hatte, so wird die Vorstellung eines Rechts, das ein Inbegriff von Kirchenverordnungen, von geistlichen oder angeblich göttlichen Bestimmungen für manche Theile der bürgerlichen Handlungsweise und von gewissen, durch einen theologischen Gesichtspunkt bestimmten, Strafen seyn soll, keine auffallende Erscheinung mehr seyn.

Sehen wir aber auf den Gewinn, den der Rechtsbegriff selbst durch jene Glossatoren des römischen Rechts, sowie durch die Sammlung des kanonischen Rechts und durch ihre Glos-

satoren erhielt: so ist derselbe höchst dürftig. Das Verdienst dieser Gelehrten kann in jener Hinsicht nur in der allgemeineren Verbreitung des Interesse an juridischen Untersuchungen und in der bloſsen, dadurch bewirkten Vorbereitung eines künftigen rechtsphilosophischen Nachdenkens gesucht werden. Freie Erhebung zu einigen reineren Begriffen ist bei keinem einzigen zu suchen; sie gehen in den Fesseln aller möglichen Autoritäten, des römischen Rechts, der Scholastiker, des Aristoteles, der Bibel, der Zeit; sie sind mehr Sammler als Denker.

Die Glossatoren des römischen Rechts wagen sich selten über die Gedanken ihres Textes hinaus. So heiſst es zu den Worten Ulpians: quod natura omnia animalia docuit, „das ist, Gott. Man merke, daſs das Wort Naturrecht viererlei Bedeutungen habe. Zuerst heiſst es mosaisches Gesetz. Zweitens, ein natürlicher Instinkt, wie hier. Drittens, das Völkerrecht. Viertens, das jus praetorium.“ Zu den Worten: omnium animalium, heiſst es: „diese Meynung paſst zwar nach Einigen nicht auf die Würmer, welche nicht von ihres Glei-

chen, sondern aus der Erde gezeugt werden, auch nicht auf den Kuckuck" etc. Doch weiſs sie der Verfasser zu entschuldigen: sed puto hoc, quod sic sit, naturae esse instinctum; nec hic dicitur, quod omnia animalia per coitum procreantur, sed jure naturali regi etc.

Die Glosse über das jus canonicum ist, wo möglich, noch schlechter. Die Worte Gratians: naturali jure, werden durch den Beisatz, id est divino, erläutert. Jus naturale soll viererlei Bedeutungen haben: zuerst, eine gewisse eigenthümliche Kraft der Dinge, Produkzionskraft; zweitens, ein sinnlicher Instinkt, drittens, ein von der Vernunft ausgehender Instinkt und das daher flieſsende Recht soll natürliche Billigkeit heiſsen. Viertens, natürliche Vorschriften oder Regeln, zum Beispiel gegen den Diebstahl. Nach diesem erbaulichen Kommentare wird dann auch das Worte conjunctio erläutert: „versteht man hierunter eine Vereinigung der Körper, so ist es das natürliche Recht, was aus der Sinnlichkeit flieſst, versteht man aber die Vereinigung der Seelen, so ist es dasjenige natürliche Recht, was aus der Vernunft flieſst."

Die juristischen Nachfolger der Glossatoren sind in ihren, öfters dickleibigen, Kommentaren über das römische und kanonische Recht, nicht viel weiter gegangen. An Berühmtheit fehlte es diesen Lehrern selten; aber sie hatten ihren Ruf mehr der Tiefe und dem Umfange ihrer Subtilitäten, als ihren wahren Verdiensten zu danken. Besonders gehören Raymund, der sich vorzüglich in dem kanonischen Rechte berühmt machte, Bartolus und sein Schüler Baldus hierher; beide gleich berühmt und von dem unseligen Hange gleich beseelt, die scholastische Methode mit allen ihren spitzfündigen Eigenheiten auf das Recht anzuwenden, was freilich schon vorher, aber noch nicht in diesem Umfange geschehen war. Baldus wirft unter andern die Frage auf: utrum carnalis copula sit de jure naturali? Diese Frage wird durch eine Menge Spitzfündigkeiten beantwortet, welche anzuführen, hier zu weitläuftig wäre. Bei dieser Auflösung kommt vor: die ehliche Verbindung kann in dreifacher Rücksicht betrachtet werden, zuerst in Hinsicht auf ihren Zweck, und dann gehört sie zum natürlichen Rechte. Zweitens, als ein Vertrag, und

dann gehört sie zum Völkerrechte. Drittens, als ein Sakrament, und dann gehört sie zum göttlichen Rechte. Bald nachher wird die sonderbare Frage aufgeworfen: utrum osculum sit de jure naturali? Antwort: videtur non, cum ad hoc non inclinet natura. Sed dic, quod sicut inclinat natura in actum, ita inclinat in omnia ordinata. etc.

Wir treten allmählig in das schöne sechzehnte Jahrhundert. Wenige Sekula haben sich dem Philosophen durch das Fortschreiten einer höheren Aufklärung, durch den raschen Wechsel ihrer Thätigkeitsäufserungen so denkwürdig gemacht, als dieses. Aber die Fortschritte desselben beschränkten sich mehr auf die Verbesserung der Theologie und des Geschmacks überhaupt, als des Rechts, und es mufsten Jahrhunderte darüber hingehen, ehe Luthers Reformazion auch auf die Reform des Rechts ihre volle wohlthätige Wirksamkeit anwenden konnte. Luthers trefflicher Vorgänger, Erasmus, machte mehr die Scholastik im Ganzen, als die herrschenden Rechtsbegriffe zum Ziele seines treffenden Witzes, und Luther selbst hatte an dem theologi-

schen Chaos genug aufzuräumen. Er verbrannte zwar das kanonische Recht, und trug auch durch seine Abneigung gegen die aristotelisch- und platonisch - scholastische Philosophie *) zur Abnahme der herrschenden Rechts-Ansichten bei. Aber eine besondere Ursache, weswegen die Reformazion weder in der Theologie noch in der Moral und in den angränzenden Wissenschaften solche sichtbaren Fortschritte machte, als man nach den ersten raschen Schritten ihres Schöpfers hätte vermuthen sollen, lag in der geheimen Eifersucht zwischen Luther und Melanchthon, welche bei der ausgemachten Vorliebe des letzten für die scholastische Theologie und bei seinen mannichfaltigen Versuchen, dieselbe unter mehrerlei Gestalten durch verschiedene Schriften

*) Einst drückte er sich in seiner gewöhnlichen Kraftsprache darüber so aus: „Ich darf sagen, daſs ein Töpfer mehr Kunst hat der natürlichen Dinge, dann in jenen Büchern geschrieben stehet. Es thut mir wehe in meinem Herzen, daſs der verdammte, hochmüthige, schalkhafte Heide (Aristoteles) mit seinen falschen Worten so viele der besten Christen verführet und genarret hat."

zu begünstigen, sichtbar genug fortglimmte, wiewohl er sie nicht laut werden liefs. Noch sichtbarer zeigte sie sich nach Luthers Tode; es entstanden förmliche Sekten von Lutheranern und Philippisten, deren Partheisucht wenigstens in öftere beifsende Spötteleien, *) wenn auch in keine groben Feindseligkeiten ausbrach.

Noch immer zeigen sich von einer Unterscheidung des Rechts und der Moral keine Spuren. Natur und Offenbahrung werden bunt durch einander geworfen; es sind nur einzelne Strahlen, welche mit der angehenden Dämmerung hervorzuglänzen anfangen; noch immer spielt das göttliche Recht in unserer Wissenschaft die wichtigste Rolle und drückt alle besseren Untersuchungen darnieder. Wir wenden uns zuerst an den verdienstvollen Melanchton, der aber, wie seine Vorgänger und nächsten Nachfolger, die Vorschriften des

*) Davon zeugt unter andern ein Pasquill auf einem alten Manuscripte, worin auf den Vornamen Melanchtons angespielt wird:

Phy nota foetoris, lippus nocet omnibus horis:
Phy nocet et lippus, nocet omnibus ergo Philippus.

Rechts und der Moral noch zusammenmischt. In seiner *epitome philosophiae moralis*, welche zum erstenmale 1538 erschien, definirt er die ganze philos. moralem also: „est notitia legis naturae et conclusionum, quae ex illa in demonstrationibus sequuntur, de moribus et omnibus honestis actionibus humanis.“ Er macht diese ganze Moralphilosophie von der Gottheit abhängig, und der Dekalog ist auch ihm das wichtigste Gesetzbuch für dieselbe. *) Auch die einzelnen Tugenden werden nach seiner Meynung am besten nach dem Dekalog eingetheilt. **) Sogar das ganze jus naturae soll schon in demselben liegen. ***) Im

*) Nec alia aptior aut verior definitio excogitari potest, quam si definiamus, philosophiam moralem esse partem legis divinae seu decalogi, quatenus eam ratio pervidet. Nam etsi lex divina impressa est naturae hominis, tamen in hac imbecillitate non satis perspicit ratio ea, quae praecipit lex de spiritualibus motibus erga deum, et de perfecta obedientia, non intelligit, concupiscentiam peccatum esse.

**) Distribuemus eas juxta gradus praeceptorum decalogi, cum nulla sit aptior methodus virtutum quam decalogus.

***) Leges naturae commodissime ita definiun-

zweiten Buche kommt er auf die Tugend der Gerechtigkeit, wo er sich nach scholastischer Manier ganz an den Aristoteles hält. „Sicut principia aliarum artium, sagt er unter andern, perpetua et immutabilia sunt, ita jus naturae est immutabile. Quare recte inquit Aristoteles: jus naturae immutabile esse, et eandem vim ubique habere, sicut ignis hic et apud Persas urit.“ Bei allen seinen Untersuchungen ist der Einfluſs der Scholastiker, besonders des Thomas de Aquino, sichtbar. Überhaupt wird eine genaue Vergleichung der scholastischen Meynungen über das natürliche Recht zeigen, daſs bei der Ableitung der höchsten Prinzipien Plato's Ansichten (welche mit dem theologischen Gesichtspunkte besser zusammentra-

tur, quod sint notitiae divinitus impressae mentibus hominum, nobiscum nascentes, hoc est, judicia quaedam de moribus, quae sunt quoddam mentis lumen, sicut oculis suum lumen inditum est. — Qua in re illud etiam considerandum est, mirabilem esse quandam hominis dignitatem, quod haec divina sapientia, videlicet ipsa lex dei, lucet in animis. Nam leges naturae sunt ipsae leges decalogi. Prima lex: homo est praecipue conditus ad intelligendum deum etc.

fen), bei der Bestimmung der Gerechtigkeit selbst und ihrer Äufserungen Aristoteles feine Distinkzionen mehr in die Ideenreihe der Scholastiker pafsten.

Doch ist das meiste, was nach Melanchton die lutherischen und katholischen Gelehrten fast durch ein ganzes Jahrhundert über die Idee eines natürlichen Rechts gesagt haben, zu unwichtig, und schliefst sich zu enge an die Meynungen ihrer Vorgänger, besonders des Thomas de Aquino an, als dafs ihre Grundsätze hier weitläuftig angeführt werden dürften. Wir zählen zu diesen Gelehrten hauptsächlich Albertus Bolognetus, der 1585 eine Schrift *de lege, iure et aequitate* herausgab, und die platonischen Lehren de lege divina, coelesti, naturali et humana mit der lege aeterna Thomae verglich; Dominicus Soto, Dominikaner und Kaiser Karls des fünften Beichtvater, der ein Werk *de justitia et jure* schrieb, und ebenfalls von den vier platonischen Arten der Gesetze, von der aeterna, naturali, humana et divina lege ausging; Albericus Gentilis, der 1612 *de jure belli*, und Matthias Stephani, der

1615 eine *methodicam tractationem de arte juris* schrieb; Ludovicus Molina, einen spanischen Jesuiten, der ebenfalls *de justitia et jure* schrieb, und das ganze jus in divinum et humanum, jenes aber wieder in naturale et positivum theilte, und dabei den Ausspruch des Apostels Paulus, Röm. 2, 14, daſs dem menschlichen Herzen ein natürliches Recht eingeprägt sey, zum Grunde legte; Leonhard Lessius, ehemaligen Professor der Theologie zu Löwen, der unter dem Titel *de justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus* einen weitläuftigen Kommentar über secundam secundae des Thomas lieferte; Balthasar Meisner, einen berühmten lutherischen Theologen, der 1616 einen *tractatum de legibus* nach platonisch - scholastischen Grundsätzen herausgab.

Aber drei Männer zeichnen sich unter allen Rechtsgelehrten dieses Zeitalters vortheilhaft aus, und verdienen, als die Vorläufer der höheren, nachher erfolgten Ausbildung des Naturrechts in einer Geschichte des Rechtsbegriffs besonders ausgehoben zu werden: Oldendorp, Hemming und Winkler. Die Idee

eines natürlichen Rechts, welche durch Aristoteles, durch die Stoiker, durch Cicero und die römischen Rechtsgelehrten einmal in Umlauf gesetzt war, schlug in den regen Geistern jener Zeit immer tiefere Wurzeln, und kein denkender Sitten- oder Rechtsgelehrter konnte in seinen Untersuchungen diese Idee unberührt lassen.

Oldendorp, ein Zeitgenosse Melanchtons, gab seine bekannte Εισαγωγην seu *elementarem introductionem juris naturae, gentium et civilis*, schon 1539 heraus. Er macht anfangs die Bemerkung, dafs jus und lex im Grunde einerlei wären; denn durch beides würden Vorschriften gegeben. Nur davor müfste man sich hüten, dafs man bei dem Worte Natur nicht an die unverdorbene Natur des Menschen vor dem Falle denken müfste; es könnte nur von dem gegenwärtigen Zustande nach dem Falle die Rede seyn.

Das Recht oder Gesetz würde am besten so definirt nach Cicero: est ratio summa insita in natura, quae jubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria. Auch Oldendorp beruft sich hier auf den bekannten Ausspruch des

Apostels Paulus; der Mensch braucht nicht erst durch das Lesen wirklich promulgirter Gesetze von den Pflichten des natürlichen Rechts Wissenschaft zu erhalten; Gott selbst hat sie ihm ins Gewissen gegeben. Die Unterscheidung, die einige Gelehrte zwischen einem jus primarium und secundarium machen, ist ihm eine thörichte Grille: volentes utique, sagt er von diesen Gelehrten, ut aliquod jus habeamus cum brutis commune, scilicet ut egregie obbrutescamus; adeo coecus est per omnia captus humanus, nisi divino praescripto tenaciter adhaereat. Man soll also nie vergessen, wenn man die Worte: lex, jus, justitia, jurisprudentia hört, seine Gedanken auf eine erhabene, von Gott dem Menschen allein zugetheilte Eigenschaft oder Kraft zu richten. Er streitet daher sehr nachdrücklich gegen die Meynung des römischen Gesetzbuches, daſs die Thiere mit dem Menschen eine gewisse Gemeinschaft des Rechts hätten. „Sie haben keine Vernunft, sagt er, also auch keinen Theil an dem Rechte. Ulpian hat mehr einen natürlichen Hang, eine bloſse Neigung, als den Begriff eines Gesetzes definirt.“ Wie richtig!

Die Idee eines natürlichen Rechts wurde vielmehr nach seiner Meynung dem Menschen bei der Erschaffung desselben als eine reine Norm unmittebar mitgetheilt, und die Vorschriften desselben befanden sich im Stande der Unschuld noch unverdunkelt in seiner Seele. Aber der traurige Fall Adams und Evas äuſserte einen solchen zerstöhrenden Einfluſs auf die Vollkommenheit der menschlichen Natur, daſs kaum noch einige Fünkchen von jenen helleren Strahlen zurückblieben. Gott erbarmte sich also des Menschengeschlechts, und gab ihm jene verloren gegangenen Gesetze durch den Dekalog wieder. Um die Menschen aber gegen alle Rückfälle zu sichern, muſste ihnen ein daurendes Denkmahl von Stein (die Gesetztafeln Mosis) mitgetheilt werden, zu welchem sie in jedem Falle der Noth ihre Zuflucht nehmen konnten. Wegen dieser verdorbenen Natur wurden auch bürgerliche Strafen nothwendig. Das natürliche Recht ist daher nichts anders als „voluntas dei, per sanam rationem cognita, et deinde in decalogo promulgata."

Der Begriff von jus als einer autoritas seu

facultas agendi, kommt, soviel wir wissen, bei ihm zuerst vor; doch ist es noch bloſs eine facultas agendi secundum legem. Von den zehn Geboten geht er nachher auf die zwölf Tafeln über, deren Fragmente eben so wie jene angeführt und kommentirt werden. Übrigens machen uns die einzelnen hellen Strahlen einer besseren Vernunft, worauf wir in dieser Schrift treffen, bedauren, daſs der Verfasser noch in so vielen anderen Punkten von der Autorität der Scholastik abhängig ist.

Hemming, ein Schüler Melanchtons, zeigt in der Vorrede zu seiner etwas selten gewordenen Schrift *vom Gesetze der Natur* *) ein sehr empfängliches Gemüth für die Würde der Moral und der menschlichen Natur überhaupt. Voll des angenehmen Glaubens, daſs sich die Wissenschaft der Moral und des Naturrechts auf eben solche evidente Gründe als Euklids Regeln zurückführen lasse, will er über den Ursprung der Gesetze etwas Apodiktisches liefern.

*) Nicol. Hemming de lege naturali methodus apodictica. 1562.

In dem Buche selbst macht er den Anfang mit einer Erklärung der legis naturae. „Lex naturae est divinitus impressa mentibus hominum notitia certa principiorum cognitionis et actionis atque conclusionum ex istis principiis demonstratarum, proprio fini hominis congruentium, quas ex ipsis principiis necessaria consequentia ad humanae vitae gubernationem exstruit ratio, ut homo ea, quae recta sunt, cognoscat, velit, eligat, agat, vitetque contraria, quorum omnium et testis et judex conscientia hominibus divinitus est attributa.“

Dieſs ist der Text oder das Thema, mit dessen Erklärung sich beinahe der ganze Inhalt des Buches beschäftigt. Lex est divinitus impressa etc., denn Gott ist ihm der einzige Urheber des Naturrechts. Die notitiam certam principiorum cognitionis et actionis sucht er in gewissen Normen, welche der menschlichen Natur von dem natürlichen Rechte eingedrückt wären, und daher eine feste, zuverläſsige Kenntniſs gewährten. Er beschäftigt sich hier ziemlich umständlich mit den letzten Gründen des menschlichen Wissens. Unsere Erkenntniſs sey gedoppelten Ursprungs; wir erhielten sie durch

die Sinne und den Verstand. Wenn wir uns aber nicht durch die rectam rationem oder durch das Gesetz der Natur leiten liefsen, so würden wir, sowohl theoretisch als praktisch, sehr oft fehlgreifen. Der Weg zur Tugend sey zwar mühsam und rauh; aber desto mehr belohne sie auch ihre Verehrer. Diefs wird durch eine weitläuftige Ausführung der bekannten Geschichte, wo Herkules am Scheidewege von zwei Göttinnen, der Wollust und Tugend, eingeladen wird, ihm zu folgen, erläutert. Dann kommt er auf die vier Äufserungen des Erkenntnifsvermögens (nach Plato): αισθησις, δοξα, διανοια, und das höchste νους. Von der cognitione intellectiva geht er zuletzt auf den appetitum, qui cognitionem intellectivam comitatur, auf den appetitum rationis, den Willen über, in welchem die Scholastiker nach dem Aristoteles sieben Momente unterschieden, die hier alle vollständig aufgezählt werden. Dabei versäumt er nicht, die bekannte platonische Eintheilung der Seelenkräfte in επιθυμιας, θυμον und λογον mitzunehmen. An anderen Stellen spielt auch Cicero, der princeps philosophorum inter Latinos, eine sehr wichtige Rolle.

Aus dem, was er über die Worte jener Definizion; proprio fini hominis congruentium, sagt, heben wir bloſs aus, daſs er zur näheren Bestimmung des Zwecks der Menschheit ein theoretisches und praktisches Leben annimmt, und in dem letzten wieder drei besondere Arten, ein ökonomisches, politisches, und geistiges Leben unterscheidet. Der Zweck des ökonomischen Lebens sey die Erhaltung der Familien, des politischen die Erhaltung der bürgerlichen Ruhe und Ordnung, des geistigen endlich die Erkenntniſs, Furcht und Verherrlichung Gottes; der letzte sey zugleich von allen Zwecken der höchste. Was also mit der Natur und mit dem Zwecke des Menschen in Hinsicht auf sein ökonomisches, politisches und geistiges Leben übereinstimmt, und zur Erhaltung desselben beiträgt, gehört ihm zum Wesen des natürlichen Rechts.

Am Ende jener Difinizion hatte er gesagt: omnium horum et testem et judicem hominibus conscientiam divinitus esse attributam. Er erklärt sich daher zuletzt, was er unter dem Gewissen verstehe: scilicet spem, quae

exspectatio est futuri boni, et **metum**, qui futurum malum seu poenam pertimescit.

Nicht allein diese etwas rohe Ansicht des moralischen Gefühls, sondern auch das Schwanken zwischen demselben und der Vernunft, als den Quellen und Richterinnen des natürlichen Rechts, hat Hemming mit mehreren Vorgängern gemein. Cicero und Plato führten ihn auf die Vernunft; der Ausspruch des Apostels zog ihn nur zum Gewissen. Er half sich aus dieser Alternative, wie jeder vage Eklektiker; er vereinigte beides. Erst pries er das Erkenntnifsvermögen, den Verstand, die Vernunft, das Vermögen, zu schliefsen — zwar immer noch in Beziehung auf göttliche Erleuchtung; nachher liefs er alle diese herrlichen Fähigkeiten durch das Gefühl, durch einen **Instinkt** der Natur leiten.*) Der grofse Unterschied zwischen beiden wurde von den Gelehrten dieses

*) So sagt er in der Vorrede: Cum homo reliqua animantia mente et intelligentia excellat, et facultate discernendi honesta et turpia praeditus sit, ut illa quidem expetat, haec vero aversetur, idque **naturae instinctu**, necesse est fateri, alium homini finem esse propositum, quam

Zeitalters bei solchen Untersuchungen selten geahnet, noch seltner beachtet; der allgemeine Ausdruck, menschliche Natur, umfaſste das Gefühl wie die Vernunft, und man nahm von beiden — wessen man eben bedurfte.

Wiewohl die einzelnen Sätze dieses Werks noch etwas bunt durch einander liegen, und man zuweilen versucht wird, das Ganze für eine Mischung von Logik, Psychologie und Moral zu halten, wiewohl viele Parthieen noch die schweren Ketten des scholastischen Zeitalters tragen, und nach dem Geiste desselben mit platonischer Mystik oder mit aristotelischen Subtilitäten reichlich durchwebt sind: so wird dennoch jene Ausführung zeigen, daſs der Verfasser sich in manchen Punkten zu helleren Ansichten erhebt und ein paar Stufen höher als Oldendorp steht. Die erbaulichen Holzschnitte, welche den Anfang jedes besonderen Abschnittes zieren und sich aus den da-

ceteris animantibus, quae mente ac intelligentia ac proaeresi destituuntur. An einer andern Stelle sagt er: Jus naturale est, quod est commune omni nationi, eo quod ubique instinctu naturae habetur.

mahligen Katechismen sonderbar genug in eine philosophische Schrift verirrt haben, sind eben nicht geeignet, den Genuſs, den diese Antike dem Leser gewährt, zu verschönern.

Benedikt Winkler hat sich zwar noch nicht ganz frei von der scholastischen Ansicht und Darstellungsart gemacht; auch kann ich nicht völlig unterschreiben, was Cocceji, mit dessen Prinzipien Winkler näher zusammenstimmte, von ihm sagt: Hic auctor quoad prima principia palmam omnino Grotio praeripit. Sane ea, quae de ratione humana, de viribus humanae rationis et speciatim de voluntate ejusque libertate tradit, sine admiratione legi non possunt. Aber vor Oldendorp und Hemming hat er sichtbare Vorzüge.

Indem er in seinen *Prinzipien des Rechts**) zuerst auf die bekannte platonische legem quadruplicem, die göttliche, himmlische, natürliche und menschliche kommt, zeigt er sich gleich anfangs nicht als einen blinden Anhänger der scholastischen Grundsätze. Weder mit

*) Benedicti Winkleri, Soltquellensis, principia juris libri quinque. Lips. 1615.

dieser Eintheilung noch mit den platonischen Bestimmungen ganz zufrieden, beschäftigt er sich doch ziemlich weitläuftig mit denselben, und kommentirt umständlich über diejenigen Theile, worin er mit dem griechischen Philosophen einstimmig denkt. Bei dem menschlichen Gesetze, was nach seiner Meynung das eigentliche Naturrecht ist, berührt er (1, 7.) zuförderst den Fall Adams; auch hier erhebt er sich glücklich über die herrschenden theologischen Begriffe der Zeit. Nach seinen Grundsätzen besteht das Wesen unserer Natur nicht in dem, was sie nach dem Falle durch die Sünde geworden ist, sondern in dem, was sie durch den Schöpfer ursprünglich war. Gott schuf die menschliche Natur in Adam vollkommen; die Sünde ist etwas Zufälliges, wodurch nicht das ganze Wesen derselben verderbt, sondern nur der Körper mit dem Saamen zu bösen Begierden versehen ist. Die Seele des Menschen hat ihre eignen und daurenden Vermögen, Verstand, Vernunft und Willen; das Gesetz, wodurch der Wille regiert werden soll, ist die Vernunft, welche in Gemeinschaft mit dem Verstande über das An-

ständige und Nützliche den Vorsitz zu führen bestimmt ist. Wenn dieses Gesetz wegen der anklebenden Sünde seine Wirksamkeit nicht ganz rein äufsern kann, so ist es doch in dem Menschen vorhanden, und zur Einrichtung eines guten bürgerlichen Lebens völlig hinreichend. Gott hat uns daher auch nicht die Vorschriften einer doppelten Gerechtigkeit, einer andern vor und einer andern nach dem Falle gegeben. An sich strebt diese Vernunft aber niemals zum Bösen, sondern sie stimmt immer mit dem Willen Gottes zusammen, besonders im bürgerlichen, wenn auch nicht immer in göttlichen Dingen. Es kommt alles darauf an, dafs sich der Mensch möglichst von Irrthümern losmache und sich der Wahrheit bemächtige. Überdem besitzt die Kirche den Dekalog, der unserer Vernunft die Fackel vorträgt, und ihr den Unterschied des Wahren und Falschen hinreichend zeigt.

Nachher kommt er im zehnten Kapitel bestimmter auf das menschliche Gesetz und theilt dasselbe in ein natürliches und bürgerliches. Das natürliche theilt er (2, 9.) wieder in das prius und posterius. Vom

jure naturae priori, seu κατ' ἐξοχὴν ita vocato, handelt er weitläuftig im dritten Buche, und versteht darunter notiones primas et notitias nobiscum natas, seu praesumtiones, prolepses et praenotiones naturales, ipsa vi rationis impressas. In Absicht der Materie ist ihm das jus naturae, praeceptum dei et rectae rationis, sub poena privationis bonorum suorum et inflictionis malorum contrariorum, exigens perfectum erga deum et homines amorem, conformatum ad legem divinam seu voluntatem dei; oder, jus naturae consistit in amore dei ac hominis; amor enim est mensura juris et justitiae spiritus, sine quo iniquum est, quicquid justitiae nomen induit. Diese Liebe ist ihm aber nichts anders als Erhaltung der Gesellschaft oder gegenseitiges Wohlwollen.

Bei einer solchen Begründung des natürlichen Rechts, an welcher die Vorschriften der Religion und insbesondere der christlichen einen gröſseren Antheil als die Grundsätze des Rechts selbst hatten, war nichts begreiflicher als eine arge Vermengung der religiösen und Liebespflichten mit den eigentlichen Rechts-

pflichten. Dieſs zeigt sich auch deutlich, indem der Verfasser nach jenen allgemeinen Prinzipien zu den speziellen Vorschriften des Naturrechts fortschreitet, welche er nach den Geboten des Dekalogs einzeln durchgeht und dahin rechnet: religionem, veritatem etc.

Im vierten Buche kommt er auf das jus naturae posterius, worunter er das jus gentium versteht. Wären die Menschen nicht gefallen, meynt er, sondern bei der ersten Gemeinschaft der Güter geblieben, so würden sie sich bloſs des natürlichen Rechts bedient und alles würde nur Eine Familie Adams ausgemacht haben. Da aber die sittliche Verderbniſs diese Familien-Anhänglichkeit zerrissen und jene Güter-Gemeinschaft aufgelös't hätte, so wären daraus mancherlei Einrichtungen und Rechte, Unterscheidung des Eigenthums, Okkupazion, Akquisizion, Verträge u. s. w. entstanden, welche bei einer längeren Dauer des ursprünglichen Naturrechts ganz unnöthig gewesen wären. Erst durch die Trennung der Familien, noch mehr aber der Völker wären sie zur Erhaltung derselben noth-

wendig geworden, und ihr Inbegriff sey daher jus gentium genannt.

Dieser eigne Begriff vom Völkerrechte war bei Winkler natürlich. Alles Recht, welchem Drohungen und Zwang zur Seite gehen, kann in einem Systeme, nach welchem die Pflichten des natürlichen Rechts nur aus der Liebe zu Gott und der Menschheit fliefsen sollen, nicht als ein wahres Naturrecht, sondern nur als eine Abart desselben, als ein Produkt der Noth und menschlichen Bösartigkeit erscheinen, was nur durch die gegenseitige Übereinkunft der Bürger und Völker seine Rechtskraft erhält.

Dieser Mängel ungeachtet läfst sich bemerken, dafs bei Winkler schon die bessere Vernunft mit der scholastischen Jurisprudenz um den Sieg zu ringen anfängt. Einzelne herrliche Blicke in das Vermögen der Vernunft, welche durch den verrufenen Fall des ersten Menschen nicht ganz verdunkelt sey, keine blinde Abhängigkeit von den Aussprüchen der Platone und Aristoteles, die den Ideenkreis der übrigen Gelehrten noch immer umzäunt hielten, noch von dem Dekaloge, der hier nur

als ein treffliches Hülfsmittel erscheint — dieſs sind offenbare Vorzüge Winklers.

Aber erst mit Hugo Grotius tritt eine neue Epoche des Rechtsbegriffs ein. Er war der erste, der das Recht für ein moralisches Vermögen zu handeln erklärte, und einer von den Wenigen, die das natürliche Recht schlechthin von keiner höheren göttlichen Instanz abhängig machten. Wenn diese ächt-moralische Idee noch nicht in ihrer völligen Klarheit bei ihm hervortritt, sondern noch in den Fesseln des Zeitalters und in dem Schleier ihrer eigenen embryonischen Nichtentwickelung liegt: so wird man billig genug seyn, von der achtungswerthesten Thätigkeit des menschlichen Geistes nicht auf einmal zu viel zu erwarten. Groot war keiner von den seltenen Geistern, welche die Wahrheit in groſsen Massen aus ihren verborgensten Tiefen durch eigne schöpferische Kräfte hervorgraben; aber noch immer gehörte er zu den vorzüglichsten Köpfen, und hatte schon in seinen Jünglingsjahren die Bewunderung so mächtig gefesselt, daſs man ihn einen adolescentem sine exemplo, einen juvenem portentosi ingenii

nannte. Selten ist eine solche Gelehrsamkeit und Ausdauer des Fleifses mit so vielem Geschmacke, eine solche Vielseitigkeit der Empfängnifs für alles Schöne und Grofse, was vor ihm gedacht war, mit einer solchen Kunst vereinigt gewesen, dasselbe in seinen kleinsten Eigenheiten zu nutzen, und ein neues Ganzes daraus zu gestalten, in welchem viele Theile zugleich das unverkennbare Gepräge des Selbstdenkens trugen. Ein Hauptumstand, den man bei der Würdigung Groots berücksichtigen mufs, ist der Geist seiner Zeit. Es gibt ein Zeitalter, wo nur das Neue sich geltend macht, wo die Sucht, Theorien zu schaffen, wie eine epidemische Wuth alle Köpfe bestürmt und verschraubt, wo nur die Umreifsung des Alten und Bestandenen den Ruhm des Schriftstellers gründet. Es gibt ein anderes, wo man sich mit bescheidner Entsagung mehr der Vervollkommnung und Weiterführung des Vorhandnen befleifsigt, wo die Macht der Autorität die gröfsten Köpfe in eine dumpfe Befangenheit einkerkert, wo es beinahe ein Verbrechen wird, das längst Verjährte zu stürzen. Groot lebte in einem solchen Zeitalter und

stand unter dem Einflusse desselben. Rousseau, der ihn übrigens oft zu bitter behandelt, hat daher im Ganzen recht, wenn er behauptet, daſs Grotius das Recht mehr durch Thatsachen als durch Gründe bestimme. Die Macht des Ansehens übte über sein Jahrhundert eine desto gröſsere Gewalt, weil sie bei vielen Objekten durch die Einmischung von etwas Göttlichem, durch die kanonische Heiligkeit gewisser Bücher und Lehrsätze beinahe unantastbar gemacht wurde. Nur Hobbes steht in jenen Zeiten fast allein als kühner Selbstdenker da. Wie sehr Grotius daher schon durch das, was er geleistet hat, der Stolz seines Zeitalters war, so wäre er doch in einem anderen Zeitalter und von wenigern persönlichen Leiden gedrückt, eine noch gröſsere Zierde desselben geworden.

Man hat seit Jahrhunderten über ihn so vieles geschrieben, daſs es fast unmöglich scheint, noch jetzt über ihn etwas zu sagen, was nicht schon in den mannichfaltigsten Formen gesagt und — erschöpft wäre. Da ihm indessen die meisten anderen Gelehrten an Wichtigkeit für den Plan dieser Geschichte

nachstehen müssen, so mag das, was unsere Skitze über ihn zu sagen hat, vielleicht auch seinen Platz neben dem vielen Vorhandenen finden.

Nach Luden verstand Grotius unter dem, was den Gegenstand seines berühmtesten Werkes *) ausmacht, unter dem Rechte des Krieges und Friedens nichts anders, als was man früher und später, obwohl mit Unrecht, das Natur- und Völkerrecht genannt haben soll. **) Nach Buhle war es „lediglich die Absicht des Grotius, das rechtliche Verhältniſs zwischen Regenten und Völkern festzusetzen, also, wenn man will, das Völkerrecht zu bearbeiten, und zwar von dem letzten nur Ein

*) Hugonis Grotii de Jure belli ac pacis libri tres, in quibus Jus naturae et Gentium, item juris publici praecipua explicantur. Paris. 1625.

**) Hugo Grotius nach seinen Schicksahlen und Schriften. S. 185. Von dem, was Luden bei dieser Gelegenheit über Moral und Naturrecht, als Wissenschaften, sagt, kann ich noch Wenigeres unterschreiben, wiewohl der übrigen wichtigen Brauchbarkeit seiner Schrift durch dieses Urtheil nichts entzogen werden soll.

Kapitel aufzuklären, das Recht des Krieges und Friedens." *) Ich kann beides nicht ganz unterschreiben. Mir ist es vielmehr nach einer genauen Untersuchung seines Werks ausgemacht, was auch schon von Ompteda gemeynt hat: daſs die Hauptabsicht desselben auf die Entwickelung des Völkerrechts überhaupt geht. Schon mit den ersten Worten der Einleitung erklärt er sich so deutlich darüber, daſs hier fast gar kein Zweifel zurückbleiben kann, „Das bürgerliche oder römische oder das vaterländische Recht, sagt er, hätten schon viele Schriftsteller umständlich zu erläutern oder in kurzen Lehrbüchern darzustellen gesucht, aber jenes, was zwischen ganzen Völkern oder den Beherrschern derselben obwalte, habe noch keiner im Allgemeinen und systematisch abgehandelt, ungeachtet dieſs der Menschheit sehr wichtig seyn müsse." Wem diese Erklärung nicht genügt, der durchblättere das Buch selbst, oder überlese nur flüchtig die Inhaltsanzeige. Die meisten Über-

*) Lehrb. der Gesch. der Philos. Th. VI. S. 710.

schriften der einzelnen Abschnitte verkünden nur — Krieg. Der Verfasser holt nicht einmal weit aus, in medias lector rapitur res; schon alle einzelnen Kapitel des ersten Buchs handeln vom Kriege. Das zweite Buch knüpft diesen Stoff wieder an, läſst ihn zwar bald nachher fahren, um auf einige Prinzipien des Staats- und Privatrechts überzugehen, aber kommt mit dem 24sten Kapitel auf die Hauptsache zurück. Das ganze dritte Buch endlich... wieder Krieg, und was zu den anderen völkerrechtlichen Gegenständen gehört: vom Rechte des Siegers, von der Gefangennehmung, von dem Eroberungsrechte durch Krieg, von der Treue gegen Feinde, vom Waffenstillstande, von der Zufuhr, Loskaufung der Gefangenen u. s. w.

Sey es nun, daſs Grotius gewisse Gegenstände von einem seltneren Interesse, als die bloſsen Objekte des natürlichen Rechts sind, ans Licht heben wollte; denn seit dem scholastischen Zeitalter hatten sich schon eine Menge Gelehrte mit dem Naturrechte beschäftigt; oder daſs ihm die groſsen Verhältnisse seiner Zeit keine anderen Untersuchungen so

sehr als gerade diese völkerrechtlichen ans Herz legten; denn in seinem Vaterlande wogten noch manche Fluthen der Gährung, welche die Losreiſsung von der spanischen Oberherrschaft aufgeregt hatte, und in Deutschland war schon der dreiſsigjährige verheerende Krieg ausgebrochen; oder endlich, was am wahrscheinlichsten ist, daſs beide Ursachen zugleich auf seine Neigungen wirkten: ausgemacht bleibt es, daſs alle bloſs naturrechtlichen, alle staats- und privatrechtlichen Gegenstände im Verhältnisse gegen die völkerrechtlichen bloſs als Nebensachen erscheinen. Über das Naturrecht, aber nur über den Begriff und die ersten Gründe desselben, kommen im ersten Abschnitte des ersten Buchs einige Untersuchungen vor, die der Verfasser als Präliminarbegriffe, von welchen er in der Folge öfters Gebrauch machen muſste, nicht umgehen konnte. Er wollte weder das Naturrecht nach seinem ganzen Umfange, noch alles übrige Recht in diesem Werke umfassen: denn auch aus dem weiten Gebiete des Staats- und Privatrechts werden nur einzelne wichtige Theile berührt. Selbst mitten unter den friedlichern Gegenständen,

mit welchen sich das zweite Buch beschäftigt, wird der Verfasser fast unwillkührlich wieder zu seinen völkerrechtlichen Objekten gezogen. So handelt das 15te Kapitel de foederibus, und das achtzehnte de legationum jure. Die abgehandelten Materien stehen in einem sehr lockeren Zusammenhange, von keiner systematischen Hand zusammengereihet, durch einander. Sogar ein weitläuftiger Gegenstand aus dem peinlichen Rechte, de poenis, hat sich, sonderbar genug, in diese Untersuchungen verirrt. Grotius hob aus der grofsen Masse von anderen rechtlichen Gegenständen aus, was ihm gerade am wichtigsten schien, und worüber er etwas Wichtiges vortragen zu können glaubte; alles Übrige wurde von der Hauptuntersuchung verschlungen.

Es konnte ihm daher bei der Wahl des Titels für sein Werk wenigstens nicht blofs um ein imposantes Aushängeschild statt des einfacheren: über Natur- und Völkerrecht, zu thun seyn, wie Viele gemeynt haben. Der Titel pafste genau zu dem Werke; der Inhalt selbst sollte imposant seyn.

Groot war der Erste, der das Prinzip, was

selbst berühmte neue Gelehrte gewöhnlich dem Pufendorf zuschreiben, an die Spitze alles natürlichen Rechts stellte. Eine etwas ausführliche Darstellung seiner Gedanken über das Recht ist daher dem Geschichtschreiber des Rechtsbegriffs nicht zu erlassen. Er nimmt zweierlei allgemeinere Arten des Rechts an:

1) Jus naturale, das ist, dictamen rectae rationis, indicans, actui alicui ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem. Gott selbst soll die Natur desselben so wenig ändern, als machen können, daſs zweimal zwei nicht viere sind. a) Unter diesem Rechte ist begriffen:

a) jus naturae proprie aut stricte sic dictum. b) Dieſs leitet er aus der Neigung des Menschen zu einer vernünftigen Geselligkeit her, zu welcher der Mensch vor allen anderen Thieren durch ein ursprüngliches Gefühl geneigt sey. c) Um diese Neigung noch zu verstärken, hat ihn die Natur schwach und

a) Lib. I, cap. 1, §. 10. b) 1, 2, 4. 1, 1, 5. c) Proleg. 6. 7. 14.

mit vielen Bedürfnissen geschaffen. d) Es muſs also auch ein Recht der Natur geben, weil ohne dasselbe keine menschliche Gesellschaft bestehen kann, e) und das eigentliche Prinzip des Naturrechts ist daher: Erhaltung der menschlichen Gesellschaft (custodia humanae societatis). Alles ist mithin von Natur recht, was der Neigung zu einer vernünftigen Geselligkeit entspricht, unrecht aber, was derselben widerspricht. f) Dieses Recht nennt er daher auch jus naturae sociale. g) Da die Neigung zur Geselligkeit aber in dem eigentlichen Wesen der menschlichen Natur liegt, so würde sie der Mensch auch dann haben, wenn kein Gott wäre, und würde auch ohne göttlichen Befehl die Gesellschaft zu erhalten bestimmt seyn. h) Als subjektive Eigenschaft nennt er dieses jus auch facultatem moralem, das heiſst, eine moralische Befugniſs, zu handeln oder zu besitzen, was recht ist (was zur Geselligkeit vernünftiger Wesen beiträgt). i) Dieſs Recht ist daher eine qualitas perfecta k)

d) Proleg. 16. e) Proleg. 8. f) Proleg. 7. g) Prol. 12. h) Proleg. 11. i) 1, 1, 4. k) 1, 1, 4.

(weil sie ein striktes Recht begründet l), und hat ihm Bezug auf die justitia expletrix, die aristotelische commutativa oder correctiva. m)

b) jus minus perfectum, seu improprie sic dictum, aus welchem nur eine unvollkommene Verbindlichkeit erfolgt. Dieses jus umfaſst diejenigen Pflichten, welche anderen Nutzen bringen; Freigebigkeit, Mitleiden u. s. w. n) Er nennt es daher auch legem oder regulam charitatis, o) pudorem, Achtung vor dem Moralisch-guten, wie er es selbst erklärt. p) Als ein unvollkommenes Recht q) begründet es ihm aber nur, was er mit Beziehung auf den aristotelischen Ausdruck αξια eine aptitudo nennt, r) die ihm dann Bezug auf die aristotelische justitiam distributivam, geometricam, oder, wie er sie passender zu nennen glaubt, attributricen, assignatricen hat. s) Da aus derselben aber kein strenges Recht hervorgeht, *) so kann sie bloſs die Liebespflichten umfassen.

l) 1, 1, 8. m) 1, 1, 8. n) 1, 1, 8. o) 2, 2, 19. p) 3, 10, 1. q) 1, 1, 4. r) 1, 4. 7. s) 1, 1, 8.

*) At ex sola aptitudine, quod jus minus proprie

c) jus naturae laxius. *) Der Mensch hat nemlich vor den anderen Thieren nicht allein eine vim socialem voraus, sondern auch ein judicium ad aestumanda, quae delectant aut nocent, non praesentia tantum, sed et futura, et quae in utrumvis possunt ducere pro humani intellectus modo. t) In dieser Rücksicht ist ihm jus eben so viel als lex; das letzte Wort in der weitesten Bedeutung genommen, ut sit regula actuum moralium, obligans ad id, quod rectum est, non simpliciter ad justum, weil hier keine strenge Verbindlichkeit statt findet. u) „Dieses rectum bezieht sich nicht allein auf die Gerechtigkeit, sondern auch auf

dicitur, et ab assignatrice justitia spectatur, non oritur verum dominium ac proinde restitutionis obligatio. 2, 17, 2.

*) Cocceji hat diese beiden letzten Arten des grootischen Rechtes zusammengemischt, da doch Grotius selbst 1, 1, 9. dieses jus laxius als einen dritten Begriff des natürlichen Rechts von der kurz vorher erwähnten aptitudo ausdrücklich unterscheidet. Kenner werden bei dieser Darstellung auch meine übrigen Abweichungen von den Cocceji's leicht finden.

t) Proleg. 12. u) 1, 1, 9.

andere Tugenden; es sind hauptsächlich Selbstpflichten, praescripta honesta sed non obligantia. v) Der höchste Grundsatz dieses Rechts ist daher ein judicium recte conformatum. x)

2) Jus voluntarium, y) ein Recht, das sich nur a posteriori, nicht ex principiis internis beweisen läſst, weil es sich entweder bloſs auf einen ausdrücklichen Befehl oder auf gemeinschaftliche Verabredung gründet. Dieses zerfällt

a) in das jus divinum voluntarium, was Grotius dahin bestimmt, quod non ex principiis internis, sed ex libera voluntate divina ortum habeat. z) Es ist dem Menschen nach seiner Meynung zuerst gleich nach der Erschaffung desselben (jus Adamiticum), nachher bei der Wiederherstellung des Menschengeschlechts nach der Sündfluth (jus Noachicum), endlich bei der höheren geistigen Wiederherstellung durch Christum (Evangelium, sive jus evangelicum) gegeben. a) *)

v) 1, 1, 9. x) Proleg. 12. y) 1, 1, 13. z) 1, 1, 13. a) 1, 1, 15.

*) Nur in Hinsicht auf dieses göttliche Recht sagt er, daſs der Ausspruch des Anaxarchus

b) jus humanum voluntarium, welches unter sich begreift

α) das bürgerliche Recht,

β) das jus arctius patens, das väterliche, das Herrn-Recht etc.

γ) dasjenige, was uns hier hauptsächlich angeht, das jus Gentium, das ist, quod gentium omnium aut multarum voluntate vim obligandi accepit. b) Noch deutlicher erklärt er sich an einer anderen Stelle darüber: c) Sicut enim cujusvis civitatis jura utilitatem suae civitatis respiciunt: ita inter civitates aut omnes aut plerasque ex consensu jura quaedam nasci potuerunt et nata apparet, quae utilitatem respicerent non coetuum singulorum, sed magnae illius universitatis. Der consensus gentium ist

gelten könne: non ideo id deum velle, quia justum est, sed justum esse, quia deus voluit. Diese Behauptung macht also gar keine Inkonsequenz gegen das System, wie man nach einer Anmerkung Ludens (S. 194) schliefsen sollte. Auch wird es nach dieser Auseinandersetzung gar nicht schwer seyn (wie derselbe Schriftsteller S. 193. meynt), zu begreifen, was Grotius unter Naturrecht verstehe.

b) I, I, 14. c) Proleg. 17.

also das Prinzip seines Völkerrechts. Da dieses Recht nemlich groſsentheils nicht allgemeingültig ist, sondern saepe in una parte orbis terrarum est jus gentium, quod alibi non est, so muſs auch die voluntas gentium der Grund desselben seyn. d) Denn quod ex certis principiis certa argumentatione deduci non potest, et tamen ubique observatum apparet, sequitur ut ex libera voluntate ortum habeat. e) Da aber in manchen Punkten dieses Rechts alle Völker, wenigstens die gesitteten (moratiores f)) übereinstimmen, so muſs neben dem consensus gentium auch noch der sensus communis als der Grund desselben angenommen werden. Denn, ubi multi diversis temporibus ac locis idem pro certo affirmant, id ad causam universalem referri debet. Bei dem Naturrechte ist ihm diese allgemeine Ursache recta illatio ex naturae principiis procedens, bei dem Völkerrechte aber der sensus communis. g)

Erwägt man also die Verdienste des Grotius um den Rechtsbegriff etwas genauer, so

d) 1, 1, 14. e) Proleg. 40. f) 1, 1, 12.
g) Prol. 40.

lassen sich folgende kritische Bemerkungen darüber machen:

Erstens, so deutlich, wie bei ihm, hatte sich das Recht fast noch nie zu einem moralischen Vermögen erhoben. Vor ihm war es höchstens eine facultas agendi secundum legem.

Zweitens hatte sich der ursprüngliche Rechtsbegriff vorher nicht leicht so sehr wie bei ihm von der positiven Theologie losgerissen. Zwar mischte er von dieser Theologie noch zu vieles in das Recht überhaupt, und nahm noch ein weitläuftiges göttliches Recht in sein System auf; aber er schied das letzte wenigstens deutlich von seinem natürlichen Rechte, für welches er einen Grund ausgefunden zu haben glaubte, der ohne höhere Begründung durch ein aufserweltliches Wesen für sich selbst feststehen sollte; eine Ansicht, welche, mit dieser Zuversicht verfolgt, besonders für die damaligen Zeiten eine seltne Unbefangenheit des Geistes voraussetzt. Zwar hatte man schon vorher seit Augustin oft genug von einer perseitas boni et mali antecedenter voluntatem divinam gesprochen, aber diese Ei-

genschaft lag nicht so sehr in der Sache als in den Worten, und zuletzt wurde doch alles auf die Gottheit bezogen; selbst Plato und die Stoiker, von welchen dieser Satz hauptsächlich herrührte, hatten zuweilen durch unvorsichtige oder folgewidrige Äufserungen gegen den Geist desselben gefehlt. Wenigstens hielten die meisten Gelehrten vor Grotius die Vernunft für gänzlich verdunkelt, und halfen sich entweder mit göttlichen Erleuchtungen oder mit dem Dekaloge oder mit beiden zugleich.

Drittens, sein Prinzip der Geselligkeit ist zwar nicht unerhört neu. Schon Aristoteles hatte den Menschen ein πολιτικον ζωον genannt, ihn mit besonderer Vorliebe im geselligen Zustande betrachtet, und für dieses Verhältnifs die ausführlichen Grundsätze seiner Politik niedergeschrieben. Nachher hatten auch die Stoiker, Cicero und Seneka, in den späteren Zeiten Victoria, Covarruvias, Molinäus, Alphonsus de Castro, besonders aber Winkler in der Geselligkeit einen wichtigen Zweck der Menschheit gefunden. Allein in dieser Ausdehnung, mit dieser Auszeichnung und Bestimmtheit war die Sozialität noch von keinem

Gelehrten zum Prinzip des Naturrechts erhoben. Grotius, nicht Pufendorf ist daher das wahre Haupt der Sozialisten.

Viertens, in dem Kopfe keines Gelehrten war die erste Morgenröthe jener herrlichen Scheidung zwischen der Moral und dem Rechte, zwischen den vollkommenen und unvollkommenen Pflichten, so glücklich als bei Groot aufgedämmert. Er spricht ganz deutlich von einem jus strictum und minus perfectum. Zwar behielt er die aristotelische Eintheilung der Gerechtigkeit in zwei Arten noch bei, erfand aber für beide passendere Namen, und, was die Hauptsache war, wandte beide auf die Wirklichkeit glücklicher an. Nur seine justitia expletrix sollte auf das wahre, vollkommene Recht anwendbar seyn, die attributrix aber auf das unvollkommene, auf die Liebespflichten eingeschränkt werden, und weder der Staat noch irgend ein fremder Richter sollte bei der letzten zu thun haben. Von dieser Idee findet sich bei Aristoteles nicht allein keine Ahnung, sondern sie ist sogar den Ansichten desselben entgegen. Bei Hobbes sank jener Unterschied in eine wahre Verwirrung zurück; auch Sel-

den liefs diese herrlichen Winke wieder fahren, deren schöner Strahl erst in Gundlings Geiste zu einer völligen Tageshelle anbrach. Eben so ist der Begriff unseres Verfassers vom strengen Rechte selbst: qualitas moralis personae competens ad aliquid juste habendum et agendum, richtiger und weniger tautologisch, als er anfangs zu seyn scheint.

Fünftens endlich hat sich der Begriff von einem jure gentium noch bei keinem vorhergehenden Schriftsteller so sehr von dem Ideenkreise der Alten getrennt, und zu einem solchen bestimmten, von dem jus naturae verschiedenen Begriffe gebildet, als bei ihm. Selbst bei Winkler finden sich von dieser helleren Idee noch kaum einige Spuren. Indem er mit den besseren Gelehrten seiner und der vorhergehenden Zeit die ulpianische communionem juris für eine Schimäre erklärte (1, 1, 11.), blieb er bei dieser Verwerfung nicht stehen, sondern beschränkte jetzt, da der Ausdruck jus naturae in die Bedeutung dessen trat, was der justinianische Kodex mit den Alten jus gentium nannte, das letzte Recht, zum offenbaren Vortheile der philosophischen

Bestimmtheit, ziemlich auf die Sphäre desjenigen Begriffs, den wir noch jetzt mit diesem Ausdrucke verbinden.

Freilich sind diese helleren Strahlen noch mit manchen Schatten gemischt. Ohne zu erinnern, daſs sein Grundsatz der Geselligkeit als höchstes Prinzip des Naturrechts die Probe nicht hält, so war es eben nicht philosophisch, den letzten Grund des Rechts von der Gottheit unabhängig zu machen, und ihn gleichwohl nicht in dem, was man dem Schöpfer und Geschöpf allein als gemeinschaftlich zuschreiben konnte, in der intelligiblen Natur, in der Vernunft, sondern in dem, dessen Organisation nur der freien Willkühr des Schöpfers anheim fallen muſste, in der Sinnlichkeit, in dem Gefühlvermögen, in der Neigung zur Geselligkeit aufzusuchen. Nur das grootische jus laxius konnte in dieser Hinsicht das wahre jus strictius seyn. Übrigens ist dieses angebliche weitere Recht gar kein justum, sondern bloſs ein rectum, das Sittlichgute, das κατορθωμα und honestum der Stoiker, von welchem in dem Werke selbst wenig Gebrauch gemacht wird. Endlich hat er den Grund

eines jus gentium noch nicht richtig gefaſst. Hätte er in die Tiefen dieses Rechts geblickt, welches nur ein höher potenzirtes Naturrecht seyn kann, und gesehen, daſs folglich die letzten Gründe alles Völkerrechts nur von dem Naturrechte ausgehen können: so würde er weder ein so vages Prinzip, als der consensus gentium ist, noch für die Fälle, die auf etwas Allgemeingeltendes hinzudeuten schienen, den eben so prekären sensus communis aufgestellt haben. Sein consensus gentium mag ihm indessen zu einer nicht unwichtigen Entschuldigung dienen, daſs er so vieles durch Autoritäten bewies. Wenn man ihm vorwerfen kann, daſs er eine solche Beweisart fast überall anwandte, und zuweilen zu einer bloſsen gelehrten Verzierung ausdehnte: so läſst sich auch zuversichtlich behaupten, daſs in seiner Allegationssucht Methode gewesen sey. *)

Nach allen diesen Prämissen glaube ich den Grotius mit Recht für den Vater

*) Er selbst sah dieses sehr wohl ein und erklärt sich nach seinem Gesichtspunkte ganz treffend darüber Proleg. 40.

zwar nicht des Naturrechts überhaupt; denn diese Idee war schon von den Philosophen des Alterthums gefaſst und zum Theil passend erläutert; — auch nicht des wissenschaftlichen Naturrechts; denn diese Ehre kann nur dem Pufendorf eingeräumt werden; Grotius selbst hat gar kein eigentliches Naturrecht geschrieben, und seine Prinzipien haben viel zu wenig Einfachheit, um auf die Würde einer Wissenschaft Ansprüche zu machen; — aber doch der bestimmteren Idee eines natürlichen Rechts, besonders aber des Völkerrechts, und des mehr als jemals aufgeregten Interesse für diese Art von Untersuchungen erklären zu dürfen. Auch hat auſser Petrus Lombardus fast kein einziger Schriftsteller so viel Epoche gemacht, als er; über wenige Gelehrte ist so vieles geschrieben; man hat ihn sogar in Tabellen gebracht. Johann von Felden, Graswinkel, Böcler, Ziegler, Osiander, Henniges, Veltheim, Gronov und Andere gehören zu seinen Kommentatoren, unter welchen aber den beiden Cocceji's, als genauen und besonders als philosophischen Auslegern, ohne Widerspruch der Vorrang gebührt.

Durch seine Aufstellung eines adamitschen und noachischen Rechts hat er wahrscheinlich die erste Veranlassung zu einem ausführlichen Werke gegeben, das einige Jahre später als seine Schrift vom Rechte des Krieges und Friedens erschien, und in den damaligen Zeiten kein geringes Aufsehen machte: zu *Seldens Naturrechte nach hebräischen Grundsätzen.* *) Selden, ein Zeitgenosse des Grotius, wollte zugleich ein Nebenbuhler von ihm werden. An Gelehrsamkeit übertrifft er die meisten seiner Vorgänger, aufser den Grotius; an Geschmack ist er weit hinter dem letzten zurück. Er tummelt sich ewig in der Sphäre der ärgsten Scholastik umher, und die Kultur des Rechts machte wieder ein paar Rückschritte mit ihm. Seine Original-Idee, ein Naturrecht nach den Grundsätzen der Hebräer zu schreiben, **) ist ein so verunglückter Gedanke, dafs

*) Joannis Seldeni de jure naturali et gentium, juxta disciplinam Ebraeorum, libri septem. 1629.

**) Titulus, sagt er in der Vorrede, quantum scio, plane novus est, etiam hactenus tam inauditus quam incompertus etc.

ihn kein vernünftiger Gelehrter darum beneiden wird, ungeachtet er mit vieler Selbstgefälligkeit davon spricht.

Es ist bekannt, daſs sich die Hebräer einer geoffenbahrten Gesetzgebung rühmten; sie konnten nach diesem Glauben auch nur ein geoffenbahrtes, kein natürliches Recht haben. Seldens Idee würde also eine unbegreifliche Schimäre seyn, wenn man nicht in dem damahligen Zeitalter einen sehr natürlichen Entstehungsgrund und zugleich eine wichtige Entschuldigung dafür fände. Wir wissen es schon, daſs die Scholastiker der Gottheit eine ganz unmittelbare Wirksamkeit bei dem Ursprunge des Naturrechts zuschrieben. Ganz in dem Geiste dieser Meynung sagt Selden: „Man könnte zwar auf den Gedanken gerathen, die ersten Prinzipien des natürlichen Rechts in der bloſsen Menschennatur, in den Erkenntniſskräften, in der menschlichen Vernunft suchen zu wollen. Aber (1, 7.) die Hebräer erkennen die rectam rationem nicht für die einzige Quelle des Naturrechts; denn der Gebrauch derselben ist höchst schwankend und ungewiſs. Die gröſsten Philosophen haben nach den an-

geblichen Grundsätzen der Vernunft oft die tollsten Dinge für erlaubt, sogar für recht gehalten, z. B. μητρομιξιαν etc. Da die sich selbst überlassene Vernunft also keineswegs zur Richtschnur unsrer Handlungen hinreicht, so halten wir uns an die Gottheit, welche dem Menschen hierin auf eine unmittelbare Art zu Hülfe kommen mufste und zu Hülfe gekommen ist. Nimirum docent tum philosophi magni, tum patres christiani, quemadmodum etiam jurisconsulti nonnuli expressim, deum, ut naturae parentem, universique rectorem, hominum animis inseruisse, indicasse., imperasse (er kann sich nicht stark genug ausdrücken), alia quaedam, sigillatim etiam designata, boni et honesti nomine observanda, alia similiter nomine mali ac turpis perpetuo fugienda, atque inde conflari jus naturale seu ejusdem velut in unum corpus coalescere leges singulares (1, 8.). Wenn daher das natürliche Recht auch eigentlich kein anderes ist, als das, was (nach Alphonsus de Castro) ex ipsius naturae institutione provenit et omnibus est commune, oder (nach unserem Verfasser) ipsis hominum initiis est coaevum, so mufste dasselbe doch erst

durch positive Entdeckungen der schwachen Vernunft wieder bekannt gemacht werden. Menschlich ist dasjenige Recht, was von dem Menschen zu dem göttlichen oder natürlichen noch hinzugefügt wird."

Nun sollen jene Hauptsätze des natürlichen Rechts schon den Erzvätern mitgetheilt, und besonders soll die Familie Seths sowie nachher Sems durch das Licht desselben fortdaurend aufgeklärt seyn. *) Dem Adam soll Gott sechs Gebote gegeben haben, (1, 10.): 1) de cultu extraneo. 2) de non maledicendo nomine divino. 3) de effusione sanguinis seu homicidio. 4) de revelatione turpitudinum. 5) de furtu ac rapina. 6) de judiciis seu regimine forensi ac obedientia civili. Das noachische Recht soll zuerst aus jenen sechs adamitischen Geboten bestanden haben, und siebtens soll noch hinzugekommen seyn das Gesetz de non esu sanguinis viventis. Über dieses letzte Gebot wer-

*) Atque per intervallum illud, quod rerum conditum et tempora mosaica intervenit, praesentiam illam divinam, sive juris naturae lumen Sethiamis in posteris Adae et Semianis in posteris Noachi prae aliis maxime volunt affulsisse.

den im siebenten Buche mit einer höchst wichtigen Miene und mit Anführung einer Menge Zeugnisse aus den ältesten und unbekanntesten jüdischen Schriftstellern, aus dem Seder Olam Rabba, Rabbi Jehudah, aus dem Talmud und anderen, weitläuftige Untersuchungen angestellt. Man sieht, das ganze natürliche Recht Seldens gründet sich auf die Fabel von einer unmittelbaren Offenbahrung an die erhabenen Erzväter. Nur die Träume der Rabbiner sind die Wiege desselben.

Gegen die sogenannte communionem juris der Menschen mit den Thieren erklärt er sich (1, 5.) nachdrücklicher als Grotius; auch hatten schon mehrere Rechtsgelehrte, Bolognetus, Mynsinger, Hotomannus, Salmasius und andere dagegen gesprochen.

Das ganze dicke Buch ist eine sehr weitschweifige, ohne philosophische Bündigkeit, ohne Auswahl und Geschmack ausgeführte Kompilazion dessen, was Scholastiker und gelehrte Rabbiner über das göttliche Recht jemals geträumt haben. Es gibt wenige peinlichere Lektüren als dieses Werk, das von ewigen Zitaten aus allen möglichen heiligen Schrift-

stellern und Profanskribenten strotzt, aber uns für diese Weitschichtigkeit nicht durch die Hälfte jenes gesunden Räsonements und Scharfsinnes entschädigt, den wir bei Grotius und Pufendorf finden.

Gleichwohl machte es ein bedeutendes Glück; bald erschien eine neue Auflage. Man erstaunte über die Gelehrsamkeit des Verfassers wie über seine Kunst, die profanen Gedanken der Römer und Griechen auf eine so unvergleichliche Art an die Aussprüche der göttlichen Offenbahrung zu knüpfen, und zwischen beiden die schönste Harmonie herzustellen. Selbst die Hauptidee Seldens erregte so viel Interesse, daſs man bald nachher auf die Grille verfiel, es müsse auch ein jus naturae juxta disciplinam Christianorum geben. Es fehlte nur an einem rüstigen scholastischen Geiste, um diese Idee mit seldenscher Gelehrsamkeit und — Geduld zu Stande zu bringen. Der groſse Mäcen der Gelehrten, von Boineburg, damahliger churmaynzischer Kanzler, ermunterte die gelehrtesten Männer, unter andern auch Pufendorf, der sich schon durch seine elementa jurisprudentiae universalis be-

rühmt gemacht hatte, zur Realisirung derselben. Pufendorf war zu vernünftig, um sich zu diesem thörichten Vorschlage herzugeben, fühlte sich aber dadurch in dem Vorsatze bestärkt, ein systema jurisprudentiae universalis zu schreiben. Dennoch wurden die Wünsche des Kanzlers gewissermaſsen durch Zentgrav erfüllt, der 1668 eine disquisitionem de origine, veritate et immutabili rectitudine juris naturalis secundum disciplinam Christianorum, ad Gentilium tamen captum, zu Straſsburg herausgab, und besonders die Idee annehmlich zu machen suchte, daſs man bei der Ableitung des Naturrechts bloſs auf den Stand der Unschuld zurücksehen müsse. Sogar späterhin wurde diese Vorstellung noch von Alberti lebhaft verfolgt. Pufendorf erklärte sich etwas spöttisch in seinem specilegio controversiarum darüber, aber Zentgrav setzte ihm eine Gegenantwort unter dem Titel: Origines juris naturae, secundum disciplinam Christianorum ad Gentilium tamen captum, vindicatae (Straſsburg, 1681.), entgegen. So erhielten die christlichen Theologen auch ein christliches Naturrecht.

Jetzt trat der berühmte oder verrufene Hobbes mit seiner Schrift *de Cive* (Paris. 1642.) hervor. Wir übergehen ihn aber, weil er uns nachher bei der wissenschaftlichen Darstellung der Systeme mehr interessiren wird, ungeachtet wir ihn keineswegs als den Urheber des wissenschaftlichen Naturrechts ansehen können.

Die übrigen Gelehrten, welche in diesem Zeitraume bis auf Pufendorf über das natürliche Recht schrieben, haben theils zu wenig Wichtiges darüber gesagt, theils alte, schon bekannte, Meynungen in Schutz genommen. Wir zählen dahin Gassendi, der sich (im Jahre 1646) für Epikurs und Hobbes Grundsätze erklärte, wiewohl er nicht so schneidend und offen mit seinen Behauptungen als der letzte hervortrat, Ziegler, einen der berühmtesten Kommentatoren des Grotius, und Osiander, welche beide in mehreren Hauptpunkten von ihrem Autor abwichen, Richard Cumberland nebst Scharrock (einen der stärksten Gegner von Hobbes), die sich für das Prinzip der Menschenliebe erklärten.

Eine eigne Erscheinung vor Pufendorf macht das Werk eines französischen Paters: *Jus naturale, rebus creatis a deo constitutum, ex observatione P. Ivonis, Parisiensis, ordinis Capucinorum, S. Francisci.* Diese Schrift, welche zuerst im Jahre 1568 erschien, war nicht eigentlich ein Natur-Recht, sondern eine Natur-Philosophie. Der Verfasser erklärt schon in der Vorrede, daſs er nicht sowohl das jus naturale hominum, als das jus des Universums behandeln wolle. Quod universa machina, sagt er, ordine certaque rationabili dispositione constet; quod omnia se teneant ratisque successionibus in modos suos urgeantur; quod coeli praescriptas habeant amplitudines, stationes, periodos, quod elementa suas sibi servent regiones; quod ferantur leviora sursum, graviora deorsum etc., jus est a deo naturae datum. Divina lex est ratio toti mundo et partibus ejus fortiter et suaviter inserta.

Er leitet daher alle Vorschriften des natürlichen Rechts aus den Gesetzen der allgemeinen Natur ab. Unter diesen Gesetzen versteht er aber: ratos fixosque rebus omnibus insitos existendi et agendi modos, quibus constat

mundi totius partium et seculorum series. Dieses allgemeine Gesetz sey sowohl den Thieren als Menschen gemein; die Thiere befolgten dasselbe vermöge des Instinkts und die Menschen vermöge der Vernunft. — Er handelt im ersten Buche von den Ursachen und der Erschaffung der Dinge, im zweiten von der Erhaltung und dem Wachsthume derselben. Hier werden eine Menge Naturgesetze aufgeführt, wovon sich die meisten auf lebendige Wesen beziehen, z. B., daſs jedes Thier seinen Feind kenne, daſs der Stärkere sich des Schwächeren bemächtige, daſs man Gewalt mit Gewalt zurücktreiben könne, u. s. w.

Es kommen bei diesen Untersuchungen manche feine nnd schätzbare physische Bemerkungen vor; aber zu dem moralischen Gesichtspunkte hat sich der Verfasser gar nicht erhoben. Da dieses Zeitalter nach dem Muster seines gepriesenen römischen Philosophen, des Cicero, die Namen lex und jus beinahe für gleichbedeutend gebrauchte, da selbst der justinianische Kodex den Rechtsgelehrten in Absicht des natürlichen Rechts an den Instinkt,

also an etwas blofs Physisches gewiesen hatte: so war nichts begreiflicher, als dafs Ivo mit seinem Begriffe eines natürlichen Gesetzes der ganzen Physik in die Arme fiel, und sich darüber blofs an das physische Gesetz der materiellen Welt hielt. Der ganze Fehler seines Räsonnements lag in der Vermischung des natürlichen Rechts mit einem physischen Gesetze. Physische Ordnung war ihm daher das Prinzip des Naturrechts.

In der That ergibt sich aus manchen Stellen seines Werks, dafs es ein wahrer Materialism war, der seinem Geiste vorschwebte. Aber er besafs weder Tiefe noch Kühnheit genug, um ihn durchzuführen; er blieb auf der Hälfte des Wegs stehen. Schon einen beträchtlichen Schritt weiter hätte er sein System führen können, wenn er die Wirkungen seines Triebes der Selbstliebe weiter ausgedehnt hätte, von dem er die ganze Neigung des Menschen, sich die Einschränkungen des Rechts gefallen zu lassen, wie Epikur, ableiten konnte. Aber er lenkt zuletzt ganz wieder ein. Die Physik mufs in ihre gewöhnliche engere Sphäre zurücktreten, die übernatürlichen Eindrücke

(ideae divinitus impressae) fangen an, ihre Rolle zu spielen, und alles wird auf die Gottheit bezogen. Auch das Gesetz, nach welchem die lebenden Wesen das Gute suchen und das Böse fliehen sollen, wird bloſs von Gott abgeleitet. Hac luce deus illuminat, sagt er, omnem hominem venientem in hunc mundum. Lex ista quidem semper adest mentibus, sed commodis suis solum intenta cupiditas aliena diripit etc.

Endlich tritt Pufendorf auf, und mit ihm hebt ein neuer Zeitraum des Rechts an — die Epoche des wissenschaftlichen Naturrechts. Wir nehmen das Wort Wissenschaft nicht in dem strengen Sinne, den einige kritische Philosophen dafür festgesetzt haben, indem sie die Würde derselben nur einem, auf ein höchstes reines Vernunftprinzip gegründeten, Systeme von zusammenhängenden Wahrheiten einräumen wollen. Ein Regelgebäude von zusammengehörenden Wahrheiten, auf Einen höchsten Grund überhaupt, oder, wofern dieses unmöglich ist, *) auf eini-

*) Wir sagen mit Fleiſs: „wenn dieses unmög-

ge einfache höchste Prinzipien zurückgeführt, muſs allerdings auch eine Wissenschaft heiſsen, wenn man dem Sprachgebrauche und der Sache selbst keine Gewalt anthun will. Kein früherer Gelehrter hatte aber dem Naturrechte einen so ausharrenden Fleiſs gewidmet, als Pufendorf, keiner hatte diese Doktrin so weit nach ihrem ganzen Umfange verfolgt, und auf einen solchen einzigen, in der menschlichen Natur selbst liegenden, Grund reduzirt; mit Einem Worte, noch nie hatte sie sich in einer solchen Würde gezeigt, als bei ihm. Ob sein erstes Prinzip durchaus das richtige war, darf hier die Frage nicht seyn. Sogar die äuſserlichen Umstände vereinigten sich, ihn zum Ahnherrn des doktrinalen Naturrechts zu machen; er bekleidete die erste akademische naturrechtliche Lehrstelle. Die Darstellung sei-

lich ist". Daſs es aber bei manchem Ganzen von zusammengehörenden Lehrsätzen unmöglich ist, läſs sich wenigstens (was auch einige Naturphilosophen dagegen reden mögen) an der Forst-, an der Mineral-Wissenschaft und an anderen Lehren beweisen, welche gleichwohl den Namen einer Wissenschaft nicht aufgeben werden.

ner Grundsätze selbst versparen wir bis zu dem folgenden Abschnitte, und schliefsen mit der bloſsen Anführung seines Namens diese historische Skitze, deren Ausführung bis zu den neuesten Zeiten wir desto ruhiger einer anderen Feder überlassen können, da wir die wichtigsten Systeme dieser Zeit sogleich nach einer höheren, als historischen, Ansicht darlegen werden.

Eben daher müssen wir dem Leser die eigentliche *Epoche der Vernunft* in dieser Geschichte des Rechtsbegriffs schuldig bleiben. Erst mit dem Zeitalter der kritischen Philosophie beginnt dieser Abschnitt. Was Plato und die Stoiker darüber gesagt hatten, waren freilich herrliche Divinazionen, aber noch keine ganz rein ausgeführten Ansichten des Razionalism; noch immer hatten die Beschleichungen des Eudämonism ihren sichtbaren Antheil an den erhabensten praktischen Grundsätzen der Alten. Die ausführlicheren späteren Bearbeitungen des Naturrechts aber, welche das Recht mit der Moral auf den egoistischen Trieb, auf den göttlichen Willen, auf ein moralisches Gefühl oder auf andere hete-

ronomische Prinzipien gründeten, können noch viel weniger Ansprüche machen, den Begriff des Rechts zu einem ächten Vernunftbegriffe erhoben zu haben.

Zweiter Abschnitt.

Systematisch-kritische Darstellung der bisherigen Systeme oder Deduktionen des reinen Rechts.

Indem wir uns jetzt zu einer systematisch-kritischen Darstellung der bisherigen Systeme des reinen Rechts oder dessen, was man Naturrecht zu nennen pflegt, wenden, suchen wir zuförderst den Kreis unsrer Untersuchungen durch bestimmte Gränzen zu zeichnen. Nicht alle einzelnen, fast zahllosen Versuche oder Einfälle, welche Unwissenheit und geistiges Unvermögen, leichtsinnige Keckheit oder die Sucht zu glänzen, über die letzten Gründe des Rechts gewagt haben, sondern nur diejenigen Ansichten desselben, welche entweder wissenschaftlich deduzirt oder doch durch ihre anderweitige Wichtigkeit berechtiget sind, die Achtsamkeit des Philosophen

auf sich zu ziehen — sind es, zu deren Darstellung wir uns hier anheischig machen. Nur einer philosophischen Vollständigkeit bedarf es zu diesem Behufe; eine historische würde eben so stöhrend als unnöthig seyn.

Die Behauptung mehrerer angesehenen Philosophen, daſs sich die Rechtswissenschaft auf eben so viele mögliche Grundprinzipien als die Moral, mit der sie einerlei Ursprung habe, zurückführen lasse, ist eben so bekannt als über jeden Zweifel erhaben; schon Jakob hat in seiner *philosophischen Rechtslehre* eine solche Darstellung, welche in einem Lehrbuche freilich nur sehr kurz ausfallen durfte, nach dem moralischen Gesichtspunkte versucht. Wenn wir auch über das Verhältniſs des Rechts zur Moral mit jenen Philosophen nicht ganz einstimmig seyn sollten, so ist das Recht doch nach unserer innigsten Überzeugung nur eine ethische Wissenschaft, die wenigstens eben so vieler Dedukzionen als die Moral selbst fähig seyn muſs. Wir sagen wenigstens; denn es wäre möglich, daſs die philosophirende Vernunft in manchen Agenten sogar alle sittlichen Ansichten bei dem

Rechte aufgegeben, oder bei der ethischen Ableitung desselben noch mannichfaltigere Bahnen als bei der Ethik verfolgt hätte. Beides wird durch die Erfahrung bestätigt. Vor dem Rechtsphilosophen liegt daher ein noch gröſserer Spielraum als vor den Blicken des Moralisten bei den möglichen Dedukzionen seiner Wissenschaft offen.

Kant war der erste, der eine umfassende, logisch geordnete Darstellung der verschiedenen Moralsysteme entwarf. Seine Klassifikazion befriedigte durch den Schein ihrer logischen Vollständigkeit und Richtigkeit selbst den gründlichen Denker so sehr, daſs sie fast allen seinen Nachfolgern von der strengen und minder strengen Observanz zum Muster gedient hat. Die praktischen materialen Bestimmungsgründe der Sittlichkeit, die er im Gegensatze mit seinem formalen Prinzip aufstellte, sind nach seiner Tabelle folgende:*)

1) *subjektive.*

a) *äuſsere.*

*) Kritik der praktischen Vernunft. Zweite Aufl. Riga, 1792. S. 69.

α) Erziehung (nach Montaigne).

β) bürgerliche Verfassung (nach Mandeville).

b) *innere.*

α) des physischen Gefühls (nach Epikur).

β) des moralischen Gefühls (nach Hutcheson).

2) *objektive.*

a) *innere.* Die Vollkommenheit (nach Wolf und den Stoikern).

b) *äuſsere.* Der Wille Gottes (nach Crusius).

Man hat sogar behauptet, daſs diese Tabelle nothwendig erschöpfend seyn müsse, weil ihre Eintheilung jederzeit dichotomisch sey. Mir scheint eine solche Dichotomie nur eine philosophische Taschenspielerei zu seyn, durch logische Unrichtigkeit und Unvollständigkeit der Angabe erkünstelt. Eine Analyse der tabellarischen Gattungsbegriffe wird dieſs beweisen. Subjektiv heiſst zuerst, von der Natur des Subjekts abhängig und sie betreffend, im Gegensatze gegen alles Äuſsere;

zweitens, das vorstellende Subjekt betreffend, im Gegensatze dessen, was vorgestellt wird; drittens, von den zufälligen Bestimmungen eines einzelnen Subjekts abhängig, im Gegensatze dessen, was für alle vorstellenden Wesen gilt, des Allgemeingültigen. In dieser Tabelle ist aber der Gattungsbegriff der Subjektivität in einer doppelten Bedeutung gebraucht, wovon die erste sogar, als eine ungewöhnliche, untergeschoben ist. In Absicht des physischen und moralischen Gefühls paſst die dritte Bedeutung, aber nicht in Absicht der Erziehung und Gesetzgebung; denn hier kann subjektiv offenbahr nur soviel als zufällig überhaupt heiſsen. Es ist im Grunde eben so widersprechend, den Begriff einer äuſseren Subjektivität als einer inneren Objektivität aufzustellen. Auch da, wo das Objektive etwas in dem Erkenntniſsvermögen gegründetes Allgemeingültiges bezeichnet, liegt das wesentliche Merkmahl desselben nicht in dem Begriffe eines erkennenden oder vorstellenden Subjekts, sondern in der allgemeinen, *allen* denkenden Wesen eignen Form des Erkenntniſsvermögens. Eben

so heiſst subjektiv nie zufällig überhaupt, sondern nur, von den zufälligen Bestimmungen eines Subjekts abhängig. Erziehung und Gesetzgebung sind aber äuſsere (auſser dem Subjekt liegende) zufällige Gründe.

Unvollständig ist diese Tabelle zugleich, weil sie zuerst neben dem physischen nnd moralischen nicht auch das sympathetische Gefühl (nach Adam Smith) anführt. Man darf uns nicht sagen, daſs dieses Gefühl im Grunde auf das moralische oder gar auf das physische reduzirt werden könne. Es kommt gar nicht darauf an, auf welches Grundprinzip sich ein System nach einer geläuterten Ansicht zurückführen läſst, sondern was es nach den Absichten seines Urhebers seyn soll; und in sofern ist die sympathetische Empfindung von der egoistisch-physischen wie von der moralischen wirklich verschieden. Auch das moralische Gefühl der englischen Philosophen muſs sich, als ein anerschaffenes Ingredienz der Sinnlichkeit, zuletzt auf etwas Physisches zurückbringen lassen. Neben Erziehung und Gesetzgebung hätten ferner noch Meynungen und Gewohnheiten

angeführt werden sollen; beide werden durch Erziehung und Gesetzgebung nur — fortgepflanzt, nicht ursprünglich bestimmt. Endlich fehlt unter den sogenannten objektiven (durch Vernunft gegebnen) Bestimmungsgründen die theoretische Vernunft, in welcher Wollaston und Wiese das höchste Prinzip der freien Handlungen suchten. Wir sehen die gepriesene Dichotomie hier also theils verschwinden, theils sogar in Trichotomie ausarten.

Noch fehlerhafter ist eine andere Klassifikazion, welche jene dichotomische Vollkommenheit in einem noch höheren Grade herauskünsteln will, und welche Kiesewetter mit einigen Anderen angewandt hat. Nach derselben ist das Moralprinzip entweder

1) *formal*, das heiſst, es bestimmt unsern Willen bloſs durch die Form (Kant); oder

2) *material*, indem es uns einen Zweck erreichen, ein Objekt wirklich machen lehrt. Dieser Zweck wird uns gegeben entweder a) durch unser *Gefühl* (*Sinnlichkeit*), welches entweder ist

α) natürlich.

aa) physisch (Epikur).

bb) moralisch (Hutcheson).

β) erkünstelt.

aa) durch Erziehung (Montaigne).

bb) durch Gesetzgebung (Mandeville).

b) durch unsere *Vernunft* (*Vollkommenheit*).

α) als Akzidenz (die Stoiker und Wolf).

β) als Substanz, die Gottheit als Gesetzgeber (Crusius).

Es ist erstlich schon fehlerhaft, das Physische als eine Art dem Begriffe des Natürlichen als einer Gattung unterzuordnen. Statt natürlich hätte hier, mit dem Wesen des Menschen unmittelbar gesetzt, gesagt werden sollen. Noch weniger durften die Prinzipien der Gesetzgebung und Erziehung dem Begriffe des Gefühls oder der Sinnlichkeit subordinirt werden. Es ist allen Regeln der logischen Genauigkeit entgegen, unter den höchsten moralischen Bestimmungsgründen nicht diese Gründe selbst, sondern erst die Folgen derselben anzuführen. Was Erziehung und Gesetzgebung in dem Menschen erkünsteln —

es mag Meynung oder Gefühl seyn, ist ein bloſser Zwischengrund, etwas Sekundäres, das in keine Übersicht der ersten Elemente gehört. Gerade hierin hätten die kritischen Philosophen von der Weisung ihres groſsen Vorgängers, der beide Momente schlechthin als erste Prinzipien aufführt, am wenigsten abweichen sollen. Eben so fehlerhaft ist es, die Idee der (durch Vernunft aufgegebenen) Vollkommenheit hier in die Begriffe von Akzidenz und Substanz, als Unterbegriffe, zu spalten. Da es nur die Idee von Vollkommenheit ist, welche als moralisches Prinzip betrachtet werden soll, so kann sie hier weder für ein Akzidenz noch für eine Substanz gelten, und es bleibt für den Untersucher höchster Prinzipien eine ganz unnütze Frage, ob die Vollkommenheit in einem Wesen als personifizirte, wesentlich-daurende Realität erscheint, oder ob sie als unwesentliche, erst erworbene Eigenschaft, an irgend einem Subjekt' haftet. Wollte der Erfinder dieser Tabelle aber die Gottheit als persönlichte Vollkommenheit angesehen wissen, so wird diese Ansicht sowohl durch die gemeingeltende Tendenz jenes Prinzips als

durch seinen eignen Zusatz: die Gottheit als Gesetzgeber, wieder zerstöhrt; denn sie soll hiernach durchaus nicht als Muster, als Ideal, sondern bloſs durch ihren Willen, als den Willen einer höchsten Legislazion, das Prinzip der Sittlichkeit seyn. Nur in dem Willen eines göttlichen Wesens, als Weltschöpfers und Oberherrn, nicht in dem Zusammenseyn aller Realitäten, hat Crusius mit den meisten moralischen Supernaturalisten das höchste Gesetz der Sittlichkeit gesucht. — Daſs endlich diese Tabelle auch den Fehler der Unvollständigkeit mit der kantischen gemein habe, braucht kaum erinnert zu werden.

Durch diese Rücksichten zur Abweichung von jenen beiden beliebten Tabellen genöthigt, glaube ich den Versuch einer neuen Klassifikazion nicht entschuldigen zu dürfen. Wenn ich hier die Objektivität und Subjektivität zu den allgemeinsten Gattungsbegriffen derselben erhebe, so nehme ich diese Worte bloſs in der ersten und allgemeinsten Bedeutung, wo subjektiv, von der Natur des Subjekts, objektiv, von äuſseren Bestimmungsgründen abhängig, heiſst. Aus welchen

Gründen ich diese Eintheilung der gewöhnlichen, durch die kantische Philosophie allgemein empfohlnen, Eintheilung in die Stammbegriffe des Materialen und Formalen vorziehe, kann sich erst bei der Dedukzion meiner eignen Rechtsansichten ergeben.

Wofern wir auf Moralisten und Rechtslehrer treffen, die es ihrer Wissenschaft als einen wesentlichen Vorzug nachrühmen, daſs man nicht bloſs ein einfaches höchstes, sondern mehrere Prinzipien an die Spitze derselben stellen und durch ihre harmonische Wirksamkeit weit mehr als durch einen einzigen Grund leisten könne: *) so dürfen wir uns auf keine

*) Unter den theologischen Moralisten ist sogar Döderlein dieser Meynung. „Kein einziger Grundsatz, sagt er (Entwurf einer christlichen Moral. §. 107.), wird hinreichend gefunden, um das ganze System der Pflichten daraus abzuleiten. Die Allgemeinheit würde ein solches Princip vielleicht einem gröſseren Theile der Menschen dunkel, die Ableitung aller einzelnen Pflichten schwer und verwickelt, im Gebrauche unsicher, und ohnehin das Bestreben, die einzelnen Pflichten zu lehren, zu bestimmen und zu beweisen, nicht überflüſsig machen. Es ist der Moralität sehr zuträglich,

weitläuftige Widerlegung dieser Behauptung einlassen. Wäre sie wahr, so würde ein jeder das Recht haben, sich in jedem einzelnen Falle für seine besondere Handlungsweise einen beliebigen Grundsatz unter den aufgestellten zu wählen; denn, um zu entscheiden, welches Prinzip im Ganzen oder für gewisse Fälle vor-

dafs der Mensch mehr als ein Mittel hat, seine Pflicht mit Sicherheit und Ueberzeugung zu lernen, und dafs ihn auf dem Wege zur Tugend Erfahrung, Vernunft und Offenbahrung vereint und harmonisch gegen Verirrung verwahren und zur Vollkommenheit führen". Unter den Rechtslehrern hat sich Gribner in seinen principiis jurisprud. natural. (proleg. 4, 12.) dafür erklärt: „Sed nec sic quidquam decedere existimo praestantiae jurisprudentiae naturalis, cum nulla omnino disciplina sit, quae una sola praepositione absolvatur, ac in singulis jurisprudentiae partibus, particularia, genuina tamen, evidentia, domestica et adaequata principia haud deficiant." Besonders verdient Franks kräftige Erklärung (in seiner vermischten Bibl. Th. 1. S. 576.) nicht übergangen zu werden. „Das natürliche Recht handelt von vielen ganz unterschiedenen Dingen, und diese lassen sich eben so wenig unter eine einzige deutliche Regel, als viele ungleiche Köpfe unter Einen Hut brin-

gezogen werden sollte, müſste man seine Zuflucht wieder zu einem höheren nehmen, was aber mit dem wahren Sinne jener Meynung eine groſse Inkonsequenz bilden würde, weil die Anhänger derselben ihre verschiedenartigen Prinzipien nur als koordinirte Grundsätze aufstellen können. Die einzelnen Axiomen der Moral wie des Rechts würden

gen. Und wozu haben wir sie auch nöthig? Der natürlichen Jurisprudenz gehet deswegen an ihrer Fürtrefflichkeit nicht für einen Pfennig werth ab, wenn gleich eine so unmögliche Erfindung davon wegbleibet. Genug, daſs man in jedem Kapitel tüchtige Grundsätze habe. Und diese können doch richtig, deutlich, in der gesunden Vernunft gegründet und zulänglich seyn, wenn sie gleich nicht allgemein sind, noch durch alle Theile des ganzen natürlichen Rechts Dienste thun. Haben doch sonsten weder die Herren Geistlichen, noch die Rechtsgelehrten, noch die Weltweisen in einer einzigen, auch nur mathematischen Disziplin eine solche Grundregel, die man bisher wider des Geyers Dank im Rechte der Natur ausspintisiren wollen. Gleichwohl gibt niemand diese Wissenschaften für unvollkommen aus. Was hat man denn für Noth, sich bei dem einzigen jure naturae den Kopf zu zerbrechen, um eine unmögliche Sache möglich zu machen?"

ich also öfters durchkreuzen, aufheben, berichtigen, widersprechen, ergänzen. Nur ein System, das keinen Zusammenhang hätte, eine Wissenschaft, deren Inhalt ein Aggregat von Ungewiſsheiten wäre, eine Theorie von Pflichten, auf deren bunten Feldern sich neben der Vernunft auch die Willkühr umhertriebe, ein Lehrgebäude von Verbindlichkeiten, die sich nach der Konvenienz des Handelnden wechselseitig ablösen könnten — würden die Resultate einer solchen Koordinazion seyn.

In wiefern sich unsere mehrbefassende Klassifikazion der einzelnen Rechts-Deduktionen auch auf die moralischen Prinzipien anwenden läſst, wird der philosophische Forscher ohne Mühe von selbst finden. Zur leichteren Übersicht wollen wir das Skelet derselben an die Spitze der nachfolgenden Untersuchungen stellen. Da sich einige Systeme aus mehr als Einem Gesichtspunkte betrachten lassen, so darf es dem Leser nicht auffallen, wenn die Namen ihrer Erfinder unter verschiedenen Rubriken vorkommen sollten.

* * *

Das Recht oder die Rechtswissenschaft läſst sich deduziren und ist deduzirt worden:

A) aus *objektiven* Gründen.

I) mit einer ausgemachten Skepsis gegen die Realität und Verbindlichkeit derjenigen Gesetze, die wir moralische nennen. Moralischer Skeptizism.

1) aus zufälligen Umständen, Gewohnheiten, Meynungen, Erziehung, positiven Gesetzen. *Mehrere alte Sophisten. Karneades. Montaigne.*

2) aus der Koalizion äuſserer Umstände mit einem künstlichen Triebe. *Mandeville.*

II) mit der positiven Annahme einer Moral und mit der Achtung gegen moralische Verpflichtungsgründe: aus dem Willen eines höheren Wesens, der Gottheit. Moralischer Supernaturalism.

1) aus dem Willen eines auſserweltlichen Wesens, und zwar

a) aus demselben, als einem Real- und Erkenntniſsgrunde des Rechts zu-

gleich. Universeller moralischer Supernaturalism.

α) in sofern die Erkenntniſs des göttlichen Willens bloſs aus einer unmittelbaren Erklärung Gottes geschöpft werden soll: aus einer materiellen Offenbahrung, durch physische Einwirkung von auſsen. *Die mosaische Religion.*

β) durch übernatürliche, in dem menschlichen Erkenntniſs- oder Anschauungsvermögen unmittelbar erregte Vorstellungen: durch Inspirazion. Diese göttliche Wirksamkeit ist entweder

aa) temporell und vorübergehend. *Die meisten christlichen Theologen* der letzten Jahrhunderte.

bb) permanent. *Mehrere Scholastiker. Selden.*

b) aus demselben als einem bloſsen Realgrunde (in so fern der göttliche Wille bloſs auf einem natürlichen Wege erkannt werden soll). Partikulärer moralischer Supernaturalism.

α) durch Vernunft, durch eine vernünf-

tige Ansicht der allgemeinen Natur-Einrichtung. *Cocceji. Achenwall.*

β) aus der Stimme des Gewissens. *Viele Kirchenväter* und *Scholastiker.*

γ) aus beiden zugleich, aus Vernunft und Gewissen. *Mehrere Scholastiker*, besonders *Crusius.*

2) aus dem Wesen und Willen einer göttlichen, das ganze Weltall durchströmenden Urkraft, welche nicht bloſs Intelligenz, sondern auch organische und das Prinzip der mechanischen Kraft ist. *Die Stoiker. Cicero.*

B) aus *subjektiven* Gründen.

I) mit einer positiven kühnen Aufhebung aller sittlichen Realität: aus den Gesetzen der materiellen Menschennatur. Recht der Stärke. Determinirter Antimoralism. *Einige alte Sophisten. Kallikles* nach Plato. *Spinoza.*

II) mit der positiven Annahme einer Moral.

1) aus der sinnlichen Natur des Menschen. Moralischer Sensualism.

a) aus dem einfachsten, stärksten Grundtriebe der menschlichen Natur, aus dem

Triebe nach eigner Glückseligkeit. Eudämonismus.

α) aus einem rein empirischen (konsequenten) Eudämonism. *Die Cyrenaiker. Helvetius.* Durch Vermittelung der Verträge: *Hobbes.*

β) aus einem veredelten Eudämonism.

aa) aus einem direkten veredelten Eudämonism.

αα) aus einem solchen im Allgemeinen, ohne eine nähere durchaus bestimmte Angabe dieser Veredlung. *Döderlein. Tittel. Zöllner.*

ββ) aus einem solchen mit besonderer Hinsicht auf das Recht und mit einer bestimmteren Angabe seiner Modifikazion durch die Vernunft.

aaa) aus gewissen, durch Vernunft positiv veredelten Trieben. *Claproth.*

bbb) aus den Naturtrieben, in sofern sie unter einer negativen Vormundschaft der Vernunft stehen. *Reinhold. Michälis. Schaumann.*

bb) aus einem indirekten veredelten

Eudämonism: aus der Vorstellung oder dem Gefühle des Gemeinbesten des Nächsten-Wohls. Universal-Eudämonism.

αα) durch einen bloſsen Akt des Gefühls. *Rousseau.*

ββ) durch eine feinere Berechnung des Zusammenhangs, in welchem das gemeinsame Glück zur eignen Glückseligkeit steht. *Bahrdt.*

cc) aus einer Koalizion beider, des Eudämonism und des Gemeinbesten. Eudämonistischer Synchretism. *Stuve. Thomasius. Feder.*

b) aus anderen, minder eigennützigen, einzelnen Trieben der Natur. Parzieller Sensualism.

α) aus einem moralischen Sinne.

aa) aus einem moralischen Gefühle überhaupt. *Shaftesbury. Hutcheson. Hume.* In rechtlicher Hinsicht das Prinzip des Gemeinbesten. — Das Prinzip einer natürlichen Menschenliebe. *Schlettwein.*

bb) aus gewissen einzelnen, angeblich moralischen Instinkten. *Schmauſs.*

β) aus sympathetischen Trieben.

aa) aus dem Triebe zu einer allseitigen Mitempfindung. *Adam Smith.*

bb) aus der bloſsen Liebe zur Geselligkeit, zum Beisammenleben.

αα) aus einer reinen Liebe zur Geselligkeit. *Grotius.*

ββ) aus einer abgeleiteten, mehr eigennützigen Liebe zu derselben. *Pufendorf. Thomasius.*

2) aus der vernünftigen, intelligiblen Natur des Menschen. Moralischer Razionalism.

a) aus der theoretischen Vernunft. Moralisch - theoretischer Razionalism. *Wollaston. Wiese.* In gewisser Hinsicht *die Stoiker.*

b) aus einem praktischen (gesetzgebenden) Vernunft - Vermögen. Praktischer Razionalism.

α) aus einem unverpflichteten (durch keine moralischen Ur - Prinzipien bestimmten) praktischen Vernunft- oder höheren Begehrungsvermögen.

aa) aus dem bloſsen Vermögen einer freien, vernünftigen Willkühr, einer unbedingten Kausalität. *Fichte* und einige Andere.

bb) aus dem Wesen der Vernunft.

αα) aus dem allgemeinen Wesen derselben, dem Streben zur ungehinderten Thätigkeit. *Köstlin.*

ββ) aus einer eignen Funkzion der reinen praktischen Vernunft. *Feuerbach. Klein.*

β) aus einem praktischen, wahrhaft sittlichen Vermögen.

aa) in sofern das Recht aus der Natur des bepflichteten, nicht des berechtigten Subjekts hervorgeht. *Löbel. Hoffbauer. Thibaut.*

bb) in sofern es aus der Natur des berechtigten Subjekts hervorgeht. *Wolf. Eberhard. Feuerbach. Einige kritische Philosophen.*

cc) aus der Natur der Sittlichkeit überhaupt, in sofern dadurch Rechte und gegenseitige Pflichten zugleich gesetzt werden.

αα) aus einem materialen Grundsatze der praktischen Vernunft.

aaa) aus der Idee des Gemeinbesten, als einem ethischen Vernunftbegriffe. Garve.

bbb) aus der Idee der allgemeinen Vollkommenheit. *Hufeland.*

ccc) aus der Idee von Gleichheit und Wiedervergeltung. *Höpfner. Ulrich* und Andere.

ddd) aus der Idee von menschlicher Würde. *Kohlschütter.*

ββ) aus einem formalen Grundsatze der praktischen Vernunft. *Kant* mit sehr vielen kritischen Philosophen, *Jakob*, *Schmalz*, *Schmid*, *Hufeland*, *Tieftrunk*, *Pörschke* etc.

γγ) aus einem formalen und materialen Grundsatze zugleich. *Maaſs. Tafinger.*

c) aus der theoretisch-praktischen Vernunft. *Schaumann.*

3) aus einer Koalizion des Sensualism und praktischen Razionalism, der Sinnlichkeit

und Vernunft: das Prinzip der eignen Vollkommenheit. Moralischer Dualism oder Eklektizism. *Wolf. Köhler. Eberhard. Nettelbladt.* Auch die *Stoiker.*

* * *

Wenn diese Tabelle bei der groſsen Menge von differenten rechtlichen Ansichten auch sich gern bescheiden wird, keine Ansprüche auf eine absolut vollständige Darstellung derselben zu machen, so darf ich doch hoffen, keine wesentlich wichtige und spezifisch abweichende Dedukzion übergangen zu haben. Daſs die meisten Eintheilungsglieder Dichotomieen geworden sind, liegt allerdings groſsentheils in der Natur der Sache, zuweilen auch in der zufälligen Eigenheit der Spekulazion, die sich in ihren sittlichen und rechtlichen Forschungen gerade auf diese Zweiheit eingeschränkt hat; daſs sie es aber nicht alle werden konnten, liegt in der Natur des philosophirenden Geistes, dessen Form in seinen möglichen Rückschritten zu den letzten praktischen Gründen weder auf dichotomische noch trichotomische Normen beschränkt ist.

Wem übrigens manche Prinzipien, welche hier freilich zum Theile an ganz andern Stellen als in der kantischen Tabelle erscheinen, an eine falsche Stelle gewiesen, und nach ihrem eigenthümlichen Geiste unrichtig aufgefaſst scheinen sollten, den ersuchen wir, sein absprechendes Urtheil bis zur vorliegenden weiteren Ausführung zu verschieben.

A. *Objektive Prinzipien des Rechts.*

I) *mit einer ausgemachten Skepsis gegen die Realität und Verbindlichkeit derjenigen Gesetze, die wir moralische nennen. Moralischer Skeptizism.*

1) *aus zufälligen äuſseren Umständen, Gewohnheiten, Meynungen, Erziehung, positiven Gesetzen.*

Ungeachtet diese Ansicht sehr nahe an den determinirten Antimoralism streift, so läſst sie sich gleichwohl von demselben wohl unterscheiden. Der moralische Skeptiker wagt es nicht, die höhere Würde des Menschen, als eines vernünftigen und durch Vernunft be-

stimmbaren Geschöpfs, ganz zu läugnen; verführt durch eine Menge Erscheinungen, welche gegen die praktische Spotaneität der Vernunft zu zeugen scheinen, wird er nur an dieser Gesetzgebung irre, und neigt sich mehr zu dem Materialism der äuſseren Erscheinungen hin; der positive Läugner betrachtet den Menschen geradezu als ein bloſses Naturwesen, und läſst ihn nur durch die Gesetze des thierischen und organischen Mechanismus bewegen. An dem Rechte der Stärke erhalten wir ein Unding von Recht; hier sehen wir eine sieche, halb aufgelös'te Substanz, die man zwar um ihre natürliche Hoheit geplündert, aber doch nicht aus dem Reiche aller Realitäten oder gar der Möglichkeiten gebannt hat.

Mit Gewiſsheit läſst sich voraussetzen, daſs die meisten Sophisten diesem bescheidneren Skeptizism anhingen. Immer gewohnt und geübt, eben so viel für als wider eine Sache zu sagen, suchten sie mehr ein allgemeines, zweifelvolles Schwanken der Grundsätze als einen absprechenden Dogmatism zu begründen, und näherten sich mehr der sittlichen Ungewiſsheit als einem kecken Antimoralism.

Wer aber diesen Skeptizism am weitesten verfolgt oder doch am bestimmtesten ausgesprochen hat, ist Karneades und Montaigne; jener in der bekannten Deklamazion, die wir schon vorher angeführt haben. Schon der einzige Umstand, dafs Karneades den ersten Tag in Rom mit den stärksten Gründen für, und den zweiten wider die Gerechtigkeit sprach, beweis't für jene eben geäufserte Meynung. Philosophisch bestimmter hat sich aber Montaigne über die Sache erklärt. „Unsere Pflicht, sagt er, *) hat keine andere als eine zufällige Regel. Die Wahrheit ist einfach, und mufs an allen Orten dieselbe Gestalt haben. Wäre der Mensch im Stande, an dem Rechte und der Gerechtigkeit etwas wahrzunehmen, was eine wahre Substanz hätte, so würde er es nicht an dieses oder jenes Land binden, und die Tugend würde nicht von den Grillen der Perser und Indier ihr Gepräge erhalten".

„Nichts ist einem unruhigern Wechsel unterworfen als die Gesetze. Schon während

*) Essays de Montaigne. Avec les notes de M. Coste. Nouv. edit. Genev. 1779. V, 2, 12.

meines Lebens haben die Engländer drei- oder viermal ihre Gesetze, nicht bloſs in politischen Sachen, welchen man allenfalls manche Änderungen nachsehen könnte, sondern in den wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit, in Religionssachen, geändert. Bei uns selbst hat manche That, welche einst ein tödtliches Verbrechen war, ihre gerichtliche Sankzion erhalten, und vielleicht sind wir bald in Gefahr, uns vieler Majestäts-Verbrechen schuldig zu machen, wofern unsere gegenwärtige Gerechtigkeit wieder zur Ungerechtigkeit wird, und nach einigen Jahren ihren Besitz einer neuen Gerechtigkeit einräumen muſs. Was sagt uns die Philosophie in dieser Noth? Daſs wir den Gesetzen unseres Landes, das ist, den stürmischen Fluthen der Meynungen eines Volks, oder eines Fürsten folgen sollen, welche mir die Gerechtigkeit unter so vielen Farben abmahlen und in so viele Formen einkleiden werden, als ihre Leidenschaften Launen haben? Mein Urtheil ist so geschmeidig nicht. Welch' eine schöne Tugend, die heute in Ansehen steht und morgen ihr Ansehen verliert, und die zum Laster wird, sobald man sich

die Mühe nimmt, über einen Fluſs zu setzen! Welch' eine Wahrheit, die von diesem Gebirge eingeschränkt wird, und jenseits zu einer Lüge herabsinkt!"

„Es scheint mir spaſshaft, wenn man behauptet, daſs es ewige und unveränderliche oder natürliche Gesetze gebe, welche ursprünglich in der menschlichen Natur liegen sollen. Was die Sache schon zweifelhaft macht, ist: daſs man bald drei bald vier von solchen Gesetzen annimmt; sie sind zudem so erbärmlich gewählt, daſs ich von diesen drei oder vier Gesetzen kein einziges kenne, was nicht bloſs von Einer, sondern von mehreren Nazionen verworfen oder für unächt erklärt würde. Nur der allgemeine Beifall kann der einzige wahre Charakter des Natürlichen seyn, was man einem Gesetze zuschreiben will; wir müſsten unfehlbar nach einer allgemeinen Übereinstimmung thun, was uns die Natur eingeschärft haben soll, und nicht bloſs jede Nazion, sondern auch jeder einzelne Mensch müſste eine innerliche, natürliche Gewalt empfinden, die ihn zur Befolgung dieser Gesetze hinzöge. Aber man versu-

che, mir von dieser Art ein Beispiel zu zeigen."

„In keiner Sache finden sich unter den menschlichen Meynungen mehr Widersprüche, als in ihren Gewohnheiten und Gesetzen. Was hier für ein abscheuliches Verbrechen gilt, wird dort vielleicht als rechtmäſsig empfohlen. Vater- und Kindermord, Gemeinschaft der Weiber, Räubereien, Ausschweifung in allen Arten von Wollüsten, nichts ist so ungeheuer, was wir nicht unter den Gesetzen Einer Nazion fänden. Es ist zwar nicht unrecht, in der menschlichen Natur wie bei den Thieren einige natürliche Gesetze vorauszusetzen; allein wir haben sie verloren. Diese schöne Vernunft, die sich allerwärts einschleicht, um zu meistern und zu herrschen, hat durch ihre Eitelkeit die wahre Gestalt der Dinge verwischt. Nihil itaque amplius n o s t r u m est, quod nostrum dico, artis est. Alle Gegenstände haben verschiedene Seiten, und lassen sich aus verschiedenen Gesichtspunkten ansehen; daher die unendliche Verschiedenheit unter den Meynungen der Menschen."

Ich konnte mich nicht enthalten, die ganze

Stelle abzuschreiben, weil sie den ethischen Zweifelgeist lauterer als irgend eine andere darlegt, und vorzüglich, weil sie noch mehr zu einem rechtlichen als rein moralischen Skeptizism taugt. Montaigne hat seine Angriffe weit mehr gegen die Realität eines absoluten Rechts und gegen die reine Naturgemäſsheit der Gesetze, als gegen die Moral überhaupt gerichtet. Seine Meynung wird daher auch hier tausendmal mehr an ihrem rechten Orte als an der Spitze jenes ethischen Systems stehen, was nicht die Macht äuſserlicher zufälliger Umstände überhaupt, sondern bloſs die Erziehung zum höchsten Grundsatze der Sittlichkeit macht. Kant gab durch seine Tabelle die erste Veranlassung zu dieser Ansicht; Montaigne selbst hat von der Erziehung, als einem moralischen Principe, fast gar nichts gesagt. *) Überhaupt ist es vielleicht wenigen Gelehrten so wenig als ihm eingefallen,

*) Ich habe dieſs schon in meinem kritischen Versuche über den höchsten Grunds. der Sittenl., S. 4. 10. erinnert. Nachher sind auch Andere von dieser kantischen Autorität abgewichen. Herr Prof. Buhle gibt sich so-

ein höchstes Prinzip für irgend eine Wissenschaft aufzustellen.

Kritik.

Die Pfade, auf welchen der Skeptizismus umherschleicht, sind eben so labyrinthisch als schlüpfrig; ihm auf denselben zu folgen, ist seit den pyrrhonischen Dornen ein undankbares Unternehmen gewesen. Kaum, daſs man glaubt, ihn aus einem Winkel aufgestöhrt und ergriffen zu haben, so sieht man ihn unter den Händen wieder in eine andere Höhle entwischen. Ohne uns daher auf umständliche Debatten mit ihm einzulassen, die seinen dialektischen Geist nur zu neuen Schlangenwindungen reizen, wollen wir ihn mit Humen groſsentheils — sich selbst überlassen; überzeugt, daſs er von selbst zur Sache der einfachen Wahrheit zurückkehren wird. Die Taschenspielereien der Sophistik haben das moralische Bewuſstseyn zuweilen mit ihren Kün-

wohl in seiner flachen Rezension jenes Werks als in seiner Geschichte der Philosophie das Ansehen, als wenn er zuerst diesen philosophisch-historischen Fehlgriff entdeckt habe.

sten geblendet; es zu zerstöhren, vermögen sie nicht. Mit wiederholtem Ungestüm pocht es nach jeder Unterdrückung auf seine Rechte und braucht nur mit einigen Extremen von Tugend oder Bosheit in nähere Berührung zu kommen, um in dem ungläubigsten Skeptiker den Geist eines besseren Zweifels an seinem eignen Zweifelgeiste rege zu machen.

Schon öfter hat man dem ethischen Skeptiker mit siegender Überlegenheit der Vernunft gesagt: daſs der bloſse Begriff von Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welcher in der Vernunft jedes unbefangenen Menschen auf den Vorstellungen von Pflicht hafte, oder die einfache Idee des Sollens, auch dann, wenn sie sich auf falsche Maximen beziehe, doch ein moralisches Vermögen voraussetze; daſs der sittliche Zweifelgeist alle strengen, geheiligten Begriffe von Tugend und Laster zerstöhre; daſs seine Tugend nur eine Puppe der Mode sey, welche mit den Verschiedenheiten der Zonen wie mit den Umlaufsperioden der Bildung ihre Drapperieen und ihre Gestalt wechsele; daſs der Mensch ohne wahre moralische Grundsätze sich gar kein Ideal zu bil-

den im Stande sey, nach welchem er die Zweckmäſsigkeit oder Thorheit einer Gewohnheit, eines Gesetzes, einer pädagogischen Sitte prüfen könne.

Der Skeptiker wird uns dieſs alles mit Freudigkeit zugeben; er wird sogar sagen, dieſs sey es gerade, was er mit dem ganzen Aufwande seiner Spekulazion zu beweisen suche; alle Begriffe von moralischer Nothwendigkeit oder Allgemeinheit werden ihm für bloſse Täuschungen gelten, welche erst durch den Mechanism der Wiederholungen und Gewohnheiten entstehen. Wenn es aber auch unnütz seyn dürfte, ihn auf die Aussprüche seines besseren Menschen zu verweisen, so läſst sich ihm doch — vielleicht mit besserem Erfolge, zu Gemüthe führen, daſs seine Philosophie bei aller Feinheit, die er zu entwickeln sucht, dennoch nur eine faule und seichte Philosophie ist. Sie geht erstlich nicht auf die ersten Gründe zurück. Eine Gewohnheit, eine zufällige Meynung, eine Maxime der Erziehung mag Jahrtausende dauren, ihr Ursprung mag sich in die Tiefen des grauesten Alterthums zurückziehen: sie muſs doch schlech-

terdings ihre Ursache haben. Alle Appellazionen auf die längste Verjährung lösen die Schwierigkeit nicht; sie schieben sie nur weiter hinaus. Woher empfingen die ersten Menschen diese Erziehung, diese Gewohnheiten? Durch zufällige Umstände?... freilich! Aber dann hätte man wenigstens auf die ersten zufälligen Gründe zurückgehen sollen. Ich getraue mir, den Aberglauben, die Unmündigkeit des Geistes, die Milde oder Unwirthbarkeit des Himmelsstrichs noch mit gröſserem Rechte, als jene vagen Gründe der Sophisten, zu höchsten Prinzipien der Moral zu kanonisiren; denn in diesen Umständen liegen erst wieder die entfernteren, wenn auch zuweilen verborgenen, Ursachen jener Erscheinungen. Kein fruchtbarerer Vater unter den Familien der rechtlichen und moralischen Thorheiten, als der Aberglaube! Aber selbst dieser hat wieder seinen höheren Ursprung von einer Mutter, in deren weitem Schooſse sich die ganze primitive Menschheit und noch jetzt ein groſser Theil des gemeinen Haufens bewegt — von der Unwissenheit. Wollten die Skeptiker aber auch dieses zugeben, und

gerade darin einen neuen Triumph suchen, daſs sie der kindischen Unmündigkeit des menschlichen Geschlechts zuschreiben können, was der Dogmatiker allein von der hohen Vernunft ableiten will, so würden sie mit diesem Geständnisse zugleich gegen ihr eignes System straucheln; sie würden voraussetzen, daſs es für den Menschen auch einen Zustand der Mündigkeit, der höheren Aufklärung gibt. Die Mündigkeit des Geistes bewährt sich aber nur durch richtigere, gröſsere Einsichten, und die Aufklärung kann, wofern man nicht mit ewigen Sophismen oder gar mit Worten spielen will, bloſs durch die Fackel der Wahrheit, nicht durch das Dämmerlicht eines falschen Witzes verklärt seyn.

Selbst mit dem Wahren, was in diesen Provokazionen auf den Zufall liegt, haben die Skeptiker zweitens bloſs geschichtlich bewiesen, wie die moralischen Begriffe bei dem gewöhnlichen Menschen entstehen, und was sie bei dem ungebildeten waren. Daſs Gewohnheiten, Meynungen, Gesetze, besonders Erziehung einen groſsen und daurenden Antheil an der Entwickelung unserer morali-

schen Begriffe haben, bleibt eine unläugbare Wahrheit. Aber was gewisse Fähigkeiten für gewisse Gegenstände entwickelt, gibt dem Gegenstande selbst deswegen nicht sein eigenthümliches Wesen, und die Bedingung der subjektiven Einsicht wird noch nicht zu einem allgemeinen Gesetze derselben. Nur in dem Zustande einer geistigen Minorennität haftet der Mensch mit aller starren Anhänglichkeit an den väterlichen Gewohnheiten, eben weil er den Mangel des eignen Urtheils durch äuſserliche Autoritäten und fremde Beispiele ersetzen muſs. Aber in unsern gebildeten Staaten gibt es eben so viele Original-Menschen, welche mit edler Kühnheit jeden Anflug des herkömmlichen Auſsenwerks wieder abstreifen, als denkende aber schwache Unglückliche, die wenigstens mit schmerzlicher Überzeugung betrauren, was sie nicht abzulegen vermögen — die Angewöhnungen, die sie fast mit der Muttermilch einsogen. Die Ursachen dieser veränderten Denkart wieder in bloſsen Zufällen zu suchen, würde eine Sophisterei seyn, aus deren armseligen Kreise die gemeinste Beobachtung den

Skeptizismus hinauswirft. Zufällige Umstände können zwar als Gelegenheitsmittel die Forschung eines denkenden Geistes aufregen, aber nicht als höchste Prinzipien beherrschen. Was die äufsere Erscheinung in das Fächerwerk unseres Gedächtnisses und Anschauungsvermögens einträgt, sind nur rhapsodistische, neben einander liegende, keine durch einander bestehende Einsichten. Aber in jedem Systeme von zusammenhängenden Überzeugungen herrscht die Vernunft. Wer dem Zufalle allein die Würde eines höchsten praktischen Prinzips einräumen will, der mag auch den Kaminjungen, welcher einem Gelehrten durch die gleichförmige und wohlthätige Wärme, die er seinem Zimmer an einem kalten Wintertage mittheilt, die nächste Veranlassung zu einigen grofsen, tief verfolgten Ideen gibt, für den Schöpfer derselben erklären.

Einer noch gröfseren Inkonsequenz macht sich der moralische Skeptizism schuldig, indem er sich gewöhnlich nur so lange auf zufällige Umstände beruft, als er mit scheinbaren, allgemeinen Ausdrücken die Blöfsen

seines Systems decken kann, aber, sobald er zum Besonderen schreitet, und seine Begriffe durch die Erfahrung, aus der sie einzeln zusammengerafft sind, bestätigen will, seine Zuflucht wieder zu anderen Grundsätzen nimmt. Hier zeigt es sich deutlich, daſs eine sehr häufige empirische Quelle allgemeiner Gewohnheiten, Erziehungsgrundsätze und rechtlichen Gebote nichts weiter ist, als der Nutzen. Nur dieser Nutzen war es, auf den sich fast immer die Sophisten beriefen, wenn sie die Idee eines Guten an sich lächerlich machen wollten; auch Karneades ging bei seinen scharfen Angriffen gegen die Gerechtigkeit fast allein auf die Klugheit (die Berechnung des eignen Nutzens) oder die Eigenliebe zurück, welche der Mensch mit den Thieren gemein habe. Die Vertheidiger des Skeptizism verlieren sich also zuletzt sehr häufig in den Tiefen eines ganz fremdartigen Systems — der eignen Glückseligkeit.

Die Meynung, welche insbesondere das Recht von den positiven Gesetzen ableitet, und welche den Zweck des vorliegenden Werks näher angeht, hat schon Cicero (de leg.

1, 15. 16.) treffend widerlegt. In der That braucht man einem Vertheidiger dieser Meynung nur die Frage vorzulegen, ob sich bei ihm nie ein Ausspruch der Vernunft oder ein unabweisliches Gefühl gegen irgend eine Vorschrift der älteren und neueren Gesetzgebung empört habe. Will er aber dieses Gefühl für eine Täuschung erklären, so mag er auch folgerecht genug seyn, um ein Gesetz, was die Alexander im Rausche, die Cromwels und Sylla's unter den Stürmen des Ehrgeizes, die Elisabethe aus Eitelkeit, die Phalaris aus Grausamkeit, die hypochondrischen Gewalthaber aus Unverdaulichkeit und manche hohe Mätressen aus Koketterie gegeben haben, für eben so gerecht, als die Gesetze zu halten, zu welchen eine Theorie der praktischen Vernunft den Grund gelegt hat.

Was unsern Montaigne betrifft, so will derselbe durch die abstechenden Kontraste, die sich bei den verschiedenen Völkern der Erde in ihren moralischen Grundsätzen, und durch die Veränderlichkeit, die sich sogar in den Gesetzen einer und derselben Völkerschaft finden, beweisen, daſs unsre Pflicht wie unser

Recht nur eine zufällige Regel, kein dauerndes, natürliches Gesetz habe, was sich, als solches, nur durch seine Allgemeinheit ankündigen könne, oder daſs der Charakter dieser natürlichen Gesetze doch durch die Anmaſsungen der Kunst und Vernunft verwischt sey. Allein jene Abweichungen zeigen bloſs, daſs sich das moralische Gesetz nicht ohne die Hülfe eines geläuterten Unterrichts und nicht in jeder Seele mit gleicher Richtigkeit des Bewuſstseyns entfalte. Montaigne selbst sagt, daſs die Wahrheit nur einfach sey, und erklärt sich dadurch für das positive Daseyn der Wahrheit. Freilich gewinnt der Dogmatism durch dieses Geständniſs nur wenig, weil sie sogar durch das höchste Vermögen des Wahren, durch die Vernunft, wieder verdunkelt seyn soll. Wir sind also nach Montaigne mehr rückwärts als vorwärts geschritten; das reine, natürliche Menschengefühl ist verloren gegangen. Da es aber wahrscheinlich eben so sehr die seichte Philosophie seiner Zeit war, der unser Skeptiker in der Vernunft, als die Vernunft selbst, der er dieſs schlechte Kompliment machte, so dürfen wir ihm bloſs erwiedern: Hätte er eine

Ahnung von der besseren Philosophie gehabt, so würde er in der Vernunft eine Kraft gesehen haben, die freilich erst durch das Feuer vieler Versuche und philosophischen Scheidungen gehen muſs, ehe sie im Stande ist, die Gesetze ihrer Natur von vielen fremdartigen Schlacken zu sondern, die aber deswegen eben so wenig zu einem ewigen Umhertappen in den Gängen des Irrthums, als ein Kind, welches beim Gehen mit Fallen anfängt, zum ewigen Fallen bestimmt, sondern das einzige groſse Vermögen ist, was nach Millionen Fehlgriffen doch endlich den ächten Funken der Wahrheit aus sich herausschlagen kann.

2) *aus der Koalizion äuſserer Umstände mit einem künstlichen Triebe.*

Seit Kant hat man den bekannten moralischen Freidenker Mandeville bei jeder Übersicht der höchsten ethischen Grundsätze als Repräsentanten des Prinzips der Gesetzgebung aufgeführt; aber mit demselben Unrechte, wie den Verfasser der *Versuche* bei dem Systeme der Erziehung. Moralischer Skeptiker ist Mandeville allerdings; er tritt

beinahe ganz in die Ideenreihe der Sophisten; aber der positiven Gesetzgebung hat er bei dem Entwickelungsgeschäfte der sittlichen Urbegriffe nur eine Nebenrolle gestattet.

Er schrieb zuerst seine bekannte Fabel der Bienen, die er anfangs unter dem Titel: *the grumbling Hive, or knaves turn'd honest*, aber nachher verbessert und vermehrt unter der bekannteren Aufschrift: *the fable of the bees, or private vices, publick benefits*, herausgab. Schon die letzten Worte kündigten einen kühnen Versuch an; der Verfasser wollte beweisen, dafs die Laster einzelner Menschen zum Wohlseyn einer so zusammengesetzten Maschine, als der Staat ist, nothwendig wären. Die gröbsten Unsittlichkeiten wurden in diesen neuen glänzenden Gesichtspunkt gehoben. Ohne Betrügereien und Diebstähle würden eine Menge Diener der Gerechtigkeit keinen Unterhalt haben; ohne die Neigung des Menschen zum unmäfsigen Genusse der Wollüste und Nahrungsmittel würden nicht halb so viele Ärzte, so viele Apotheker und Bader nothwendig seyn; ohne die Ausschweifungen des Luxus hätte die Heilkunde mit anderen herrlichen

Künsten keinen Stoff zu ihren schönsten Entdeckungen gefunden. Der Fabeldichter endigte mit der stolzen Apostrophe an die fromme Thorheit der Menschen, daſs sie den unsinnigen Entwurf aufgeben möchten, die Blüthe einer Nazion mit ihrer Rechtschaffenheit zu vereinigen.

Es lieſs sich voraussehen, daſs ein System von diesen muthwilligen Grundsätzen sich vielen Angriffen aussetzen würde. Sie blieben nicht aus. Man fühlte, daſs eine solche zügellose Lizenz der Meynungen die Sittlichkeit in ihrem Ursprunge wie in ihren schönsten Zweigen vergifte. Wenn die Sünden des Schwachen, wenn sogar die Verbrechen des Bösewichts nicht bloſs einen zufälligen Nutzen haben, sondern zur Erhaltung des Ganzen durchaus nothwendig seyn sollen: *) so braucht kein

*) Es bedarf gar keiner weitläuftigen Widerlegung dieser Grundsätze, wie sie Buhle in seiner Geschichte der Philos. versucht hat. Wenn man auch einräumen muſs, daſs Mandeville keinen gemeinen Scharfsinn besessen und aufgewandt habe, um seine Behauptungen in einem glänzenden Lichte darzustellen, so bedarf es auf der andern Seite keines gro-

Volkslehrer dagegen zu Felde zu ziehen; die Sünde kann alle ihre Masken abwerfen, und die Greuel des Lasters erhalten ein Recht,

ſsen Tiefsinnes, um selbst den schlechtesten Einrichtungen, den gröbsten Verbrechen gewisse gute Seiten abzulauern. Nicht allein dem moralischen, sondern auch dem physischen Uebel, der Pest, den Ueberschwemmungen lassen sich groſse Lobreden halten; selbst dem Kriege, der Leibeigenschaft verdanken wir wichtige Vortheile. Aber die Hauptfrage bleibt immer, ob sich die Welt nicht besser dabei befinden würde, wenn sie die meisten dieser Vortheile gar nicht kennte, ob die Nachtheile die gepriesenen Vortheile nicht weit überwiegen, und ob die letzten zum Theil' nicht mehr zufällig als wesentlich sind? Nur das, was einen wesentlichen Vortheil gewährt, ist ein wahres Gut. Die Heilmittel, die gegen Verbrechen und Unsittlichkeiten angewandt, die Künste, welche von ihnen erzeugt werden, sind nothwendige Uebel; weiter nichts! Es wäre durchaus besser, wenn sie nicht nothwendig wären, und die Vernunft darf den Glauben hegen, daſs sie immer mehr aufhören sollen, nothwendig zu seyn. Wer seinen ganzen Scharfsinn anstrengt, um die gute Seite der Immoralität in einem glänzenden Lichte zu zeigen, und seine schlechte Sache sogar mit Ernsthaftigkeit führt, der ist entweder ein unmorali-

sich in das Gewand eines regelrechten Systems einzukleiden. *)

Die Menge von Angriffen, welche von allen Seiten auf diese Behauptungen gerichtet wurden, hatten die Empfindlichkeit des Verfassers gereizt. Er hatte die zweite Ausgabe seiner Fabel nicht allein mit weitläuftigen Anmerkungen zur Erläuterung und Rechtfertigung seiner Ansichten, sondern auch mit einer eignen Abhandlung: *Untersuchungen über den Ursprung der moralischen Tugend*, bereichert. Da man seine sittlichen Grundsätze, welche hauptsächlich in diesem Aufsatze liegen, bisher aus einem minder richtigen Gesichtspunkte angeseh'n hat, so wollen wir dem bloſsen Auszuge, den wir von denselben mittheilen werden, doch nichts von derjenigen Vollständig-

scher Mensch oder ein bitterer, menschenfeindlicher Spötter; in beiden Fällen können seine Behauptungen keiner Philosophie in einer milden oder gleichgültigen Gestalt erscheinen.

*) Ein Rezensent meines kritischen Versuchs etc. meynte, daſs dieses Urtheil, was ich schon in diesem Werke geäuſsert hatte, zu hart sey. Er muſs eine sehr weiche Moral haben!

keit rauben, welche zur gründlichen Beurtheilung seiner Ansichten nöthig seyn dürfte.

„Je weniger ein Thier nachdenkt, sagt er, und je schwächere Begierden es hat, desto fähiger wird es im rohen Zustande der Natur seyn, mit seines Gleichen ruhig zu leben; eine Bemerkung, welche für die gesellschaftliche Ruhe des Menschen sehr nachtheilig zu seyn scheint. Aber die Natur hat diesem Mangel auf einer anderen Seite abzuhelfen gesucht; sie hat dem Menschen die meiste Anlage zur Bildsamkeit gegeben. Gesetze können ihn zur Ordnung und Verträge zu Regeln gewöhnen. Man könnte ihn vielleicht auch durch eine stärkere Macht zähmen, aber er besitzt zu viel Stolz und zu viel Schlauheit, um sich durch dieses grobe Instrument zu jener gesellschaftlichen Vollendung, welche seiner Natur möglich ist, abschleifen zu lassen."

„Diefs ist der Grund, weswegen die Gesetzgeber und Staatenstifter sich so viele Mühe gaben, den Menschen aus dem niedrigen Kreise seiner thierischen, eigennützigen Lüste herauszuziehen, und seinen Geist für ein höheres Interesse empfänglich zu machen. Aller-

dings legten sie sich mit dieser Bemühung ein schweres Problem auf, dessen Lösung ihnen ewig mislungen seyn würde, wenn sie nicht die Sinnlichkeit selbst in ihr Interesse gezogen, und der Eigenliebe für ihre Aufopferungen ein großes Äquivalent dargereicht hätten. Aber ohne eine Menge von *wirklichen* Belohnungen, die sich für diesen Zweck anwenden ließen — was konnten sie thun? Ihre Zuflucht nur zu einem allgemeinen *eingebildeten* Lohne nehmen. In der That fanden sie ihn".

„Durch ihr Studium der menschlichen Natur von den Kräften und Schwächen derselben genau unterrichtet, bemerkten sie bald, daß kein menschliches Herz so verworfen sey, um sich nicht durch Lob bezaubern und durch Verachtung kränken zu lassen. Sie glaubten also in der *Schmeichelei* die mächtigste Triebfeder für ihre Plane zu finden. Alle Dichter, Redner und schönen Geister sind ihnen zu diesem Ende behülflich gewesen. Auch gab ihnen die Vortrefflichkeit unserer Natur, die Tiefe des menschlichen Scharfsinns, der Umfang unsers Verstandes, der Adel und die Größe unserer Vernunft Spielraum genug, um sich

mit ihren Gehülfen in den prächtigsten Lobeserhebungen zu üben".

„An diese Darstellungen wufsten sie bald die Begriffe von Ehre und Schande zu knüpfen. Die Ehre galt nach dem Systeme dieser Staatskunst für das höchste Erdengut, zu welchem der Mensch aufstreben, die Schande für das gröſste Übel, zu dem er hinabsinken könnte. Sie gestanden zwar, daſs jene natürlichen Triebe, die sie verdammten, sehr ungestüm wären. Aber indem sie zeigten, daſs der Sieg auf der einen Seite nur desto rühmlicher, und eine sklavische Abhängigkeit von denselben auf der anderen desto erniedrigender sey, wuſsten sie selbst dieses Geständniſs in ein neues Motiv für ihre Gesetzgebung zu verwandeln. Gestärkt durch eine gerechte Verachtung degen das, was der Mensch mit den Thieren gemein hätte, sollte er nach ihren Darstellungen die Gewalt seiner Neigungen durch die Idee seiner Vorzüge zähmen; um Anderen Frieden zu schaffen, sollte er einen ewigen Krieg mit sich selbst führen".

„Der Mensch ist nie ohne Stolz. Er ist das vollkommenste Geschöpf, und eben die vor-

züglichsten Geschöpfe werden von dem gröſsten Stolze beherrscht. Gerade auf die Gemüther der edelsten, besten, muthigsten Menschen äuſserten daher jene Grundsätze ihren mächtigsten Einfluſs, uud auf diesem Wege oder nirgends muſsten sich die Charaktere der Heroen bilden".

„Umsonst wird man einwenden, daſs die Begriffe von dem moralischen Guten und Bösen die hohen Resultate der Religion wären. Kein Volk hat uns gröſsere Muster für alle Arten von Tugenden gezeigt, als die Griechen und Römer. Aber ihre ganze Religion mit den skandalösen Geschichten ihrer heiligen Chronik schien mehr gemacht, den Ausschweifungen der Menschen die Hand zu bieten, als ihren Neigungen den Weg zur Tugend zu zeichnen und ihren Lüsten Buſse zu predigen. Ihr fragt, was ihnen jenen Heldenmuth gab? Kehrt eure Augen von ihren Altären hinweg! Der Pomp eines glänzenden Triumphs, die Pracht von Denkmählern und Triumphbögen, die Reize einer Trophäe, einer Bildsäule und Inschrift, die Mannichfaltigkeit und zahllose Menge von Siegskronen, von Ehrenbezeugun-

gen, die man sogar den Todten erwies, die ausschweifenden Lobreden auf die Lebenden, wovon ihre Tribunen und öffentlichen Plätze wiederhallten — diefs sind die eingebildeten Vergeltungen, welche uns den geheimen Schlüssel zu ihren Tugenden geben".

„Die Gesetzgeber mufsten sich desto mehr geneigt fühlen, die Menschen zu diesen erhabnen Aufopferungen anzuführen, weil sie daraus die gröfsten Vortheile für ihren eignen Ehrgeiz zogen, weil sich ihre Herrschsucht desto leichter durch dieses Mittel ausbreiten konnte".

„Waren diese Grundsätze der Politik einmal die herrschenden, so konnte es nicht fehlen, dafs der Mensch bald aus seinem natürlichen Zustande hinausging. Selbst diejenigen Menschen, welche zu grobsinnlich und schwach waren, um ihre natürlichen Begierden durch eine künstliche edlere Neigung zu zähmen, mufsten doch ihre Vortheile von jenen Handlungen ziehen, welche zum Besten des Ganzen geschahen. Wenn sie also in die Schmeicheleien der Gesetzgeber und in die Verherrlichung jener heldenmüthigen Resig-

nazion für das Wohl der Gesellschaft mit einstimmten, so geschah diess nicht allein, um keinen öffentlichen Anstoss zu geben, sondern auch nach den Eingebungen eines eignen, lebhaften Interesse".

„Nichts war natürlicher, als dass sich auf diesem Wege die Begriffe von Ehre und Schande, sowie von dem, was wirklich lobens- und verachtungswerth sey, zu einem allgemeinen Volksglauben ausbildeten, und zugleich den Gebrauch der Sprache bestimmten. Alles, was man sich unter den Begriffen des Ehrenvollen, des Edlen und Erhabnen, sowie auf der anderen Seite des Schändlichen, Kleinen und Thierisch-verworfenen zusammendachte, wurde bald mit gewissen Namen bezeichnet. So wurde man allgemein eins, den Namen der *Tugend* denjenigen Handlungen zu geben, welche den ursprünglichen Neigungen widersprechen und dem Ganzen nützlich sind, den Namen des *Lasters* aber jenen Handlungen, welche der Mensch begeht, um seine selbstsüchtigen Begierden ohne Rücksicht auf das Beste des Ganzen zu befriedigen."

„Die moralischen Tugenden sind also *politische Produkte*, welche die Schmeichelei mit dem Stolze erzeugte."

Kritik.

1. Es liegt dem mandevillischen Systeme ein Satz zum Grunde, der mit den Ansichten einer besseren Moral übereintrifft, und daher eine indirekte Empfehlung für dieselbe seyn muſs: daſs keine Tugend ohne Anstrengung und schwere Kämpfe mit den natürlichen Trieben erlangt werden, daſs sie nie ein Produkt des grobsinnlichen Begehrens seyn könne.

2. Auch darin ging der Verfasser mit einer seltnen Feinheit zu Werke, daſs er eine künstliche Neigung zur Unterdrückung der ursprünglichen Triebe in Thätigkeit setzte. Wenn eine natürliche Neigung die andere unterdrückt, so geschieht dieses nach einem Mechanism, wozu es keiner ungewöhnlichen Anstrengungen bedarf — durch die Uebermacht des vorherrschenden Triebes (als bei der Besiegung der Gemächlichkeit durch die Geschlechtsliebe). Auf der andern Seite durfte diese Neigung auch nicht ein ganz reines

Produkt der Kunst seyn, wenn sie für ihren Zweck nicht zu ohnmächtig seyn sollte. Eine vorübergehende unnatürliche Neigung läſst sich erkünsteln, aber kein daurender auſsernatürlicher Organism; nur zu einer ungewöhnlichen Stärke kann die Kunst unsere natürlichen Neigungen emportreiben.

3. Aber freilich verliert die mandevillische Tugend dadurch wieder den schönsten Theil ihrer Würde, daſs es ebenfalls nur eine Leidenschaft ist, wodurch der englische Moralist seine Tugendhelden ihren Kampf gegen die gröbere Sinnlichkeit aufnehmen läſst, und — eine Leidenschaft, welche in seinem Systeme oft unter den verächtlichsten Gestalten erscheint. Die spöttischen Bemerkungen, welche er über die Art hinwirft, wie man die Kinder zu dieser eitlen Moral anführt, entwürdigen jede innere Schönheit der Tugend. Selbst die wenigen besseren Ahnungen, die ihm der gesunde Menschenverstand zuweilen von der höheren Würde der Tugend einzugeben scheint, werden von seinem engherzigen Systemgeiste wieder verschlungen. „Wofern man darauf bestehen will, sagt er, daſs es

Menschen gibt, die ohne Nachsicht gegen ihre Schwächen fähig sind, eine schöne Handlung in der Stille zu thun, und sich dabei von keinen Motiven der Ruhmsucht oder des Mitleidens, sondern nur von dem Vergnügen der guten That bestimmen zu lassen, so räume ich ein, daſs die Tugend in solchen Seelen aus einem reineren, erhabeneren Stoffe gebildet seyn müsse. Aber diese groſsen Seelen gehören eben nicht zu den häufigen Erscheinungen der Welt, und vielleicht könnte man auch bei ihnen noch Spuren der Eitelkeit finden. Das angenehme Gefühl von persönlichem Werthe, was jede solche Handlung gewährt, ist ein eben so unverkennbares Symptom des Stolzes, als ein bleiches Gesicht und zitternde Kniee von der Furcht, die wir bei dem Anblicke einer groſsen Gefahr fühlen.“ Je mehr wir daher dieses System bis zu seinen Tiefen verfolgen, desto mehr muſs uns das lächerliche Misverhältniſs zwischen der Erhabenheit mancher Thaten, die wir als groſse Tugenden ehren, und der Armseligkeit derjenigen Ursache auffallen, welche ihnen von dieser Theorie untergelegt wird.

4. Es ist eine falsche Behauptung, dafs die ersten Staatenstifter von allen schwachen Seiten des Menschen nur seine Eitelkeit genützt haben sollen, um ihre politischen Entwürfe darauf zu gründen. Ich weifs keinen Schriftsteller, der das grofse Problem über den Ursprung der Staaten durch einen leichtsinnigern Schwerdtschlag gelös't hätte, als der Erfinder dieses Moralsystems durch eine Voraussetzung, welche, genauer betrachtet, nichts weiter als ein Roman, mit ein paar Ingredienzen von schimmernder Philosophie ist. Die Gesetzgeber mufsten ein grobes Werkzeug gebrauchen, wenn sie auf grobe Organe einwirken, sie mufsten ein roheres Mittel, als schmeichelhafte Beredungen sind, wählen, wenn sie die Rohheit des ungezügelten Instinkts bändigen wollten. Nur Drohungen und Zwang gehören für den ungeschlachten Theilhaber eines aufkeimenden Staats.*) Das Gift der Schmeichelei wächst nicht in den rohen Be-

*) Weiter ausgeführt wird man diese Ideen, und umständlicher dargestellt Mandeville's Grundsätze in meinem kritischen Versuche etc. finden.

hältern der Natur; es kann sich nur aus einer langen Gährung von gesellschaftlichen Verhältnissen absetzen, und eine Art von unkörperlichem Phantom, wie die Ehre, bietet dem Sohne der Natur in dem Kindesalter der Menschheit, wo er sich bloſs mit thierischen Genüssen beschäftigt, nicht den geringsten Ersatz für einige schmerzhafte Entsagungen der gröberen Sinnlichkeit dar. Auch die Gehülfen der mandevillischen Staatskunst, die schönen Geister und Lobredner, spielen hier nur eine schimärische Rolle; es verräth eine seichte Kenntniſs der Geschichte oder einen seltsamen Muthwillen, wenn man die erste Bildung des Menschen mit oratorischen oder belletristischen Übungen anfangen läſst.

5. Nicht allein an geschichtlicher, sondern auch an philosophischer Wahrheit fehlt es den mandevillischen Grundsätzen. Nur im Vorbeigehen sey es gesagt, daſs eine Theorie, welche die Sittlichkeit auf einen eigennützigen Trieb der Natur gründet, allen den Mängeln, welche auf jedem moralischen Sensualism haften, oder wegen ihrer Einseitigkeit noch mehreren ausgesetzt ist. Wir wollen es ferner nicht

rügen, daſs das Resultat dieser Untersuchungen, wie es der Verfasser selbst aufgestellt hat: „die moralischen Tugenden sind politische Produkte, welche die Schmeichelei aus oder mit dem Stolze erzeugte," nicht philosophisch richtig ausgedrückt ist. Ein Produkt, welches die Schmeichelei mit dem Stolze erzeugt, ist kein politisches Produkt, sondern ein gemeinschaftliches Produkt der Schmeichelei und des Stolzes. Mandeville hätte sagen sollen: die moralischen Tugenden sind Produkte, welche die Politik durch Schmeichelei mit dem Stolze erzeugte. Die Politik (die künstliche Beredung der Gesetzgeber) ist nach dem Geiste des Systems der Vater (die weibliche Endung des Worts thut hier nichts zur Sache); die Eitelkeit ist die Mutter, und die Schmeichelei das eigentliche Inzitament der Befruchtung. Von der Eitelkeit wird dieser Stoff, wie von dem mütterlichen Schooſse, empfangen, und er entwickelt in ihrem Innern den Keim jener Geburt, die sich zuletzt als äuſsere That ankündigt. Es ist wirklich artig, das ganze physische Zeugungsgeschäft beinahe nach allen Analogieen auch auf die moralischen Pro-

zeduren anwenden zu können. Die handgreiflichsten Demonstrazionen sind für manchen Denker die besten. Immerhin! wir können jedem Philosophen seine Manier gönnen. Aber es ist

zuerst falsch, daſs irgend eine Anstalt der Welt, und wenn sie die eingefleischteste Politik wäre, selbst bei dem gelungensten Versuche, die Neigungen einer ganzen Gesellschaft zu einem unnatürlichen Grade hinaufzukünsteln, im Stande seyn sollte, dieselben durch lange Jahrhunderte auf dieser künstlichen Höhe zu erhalten. Nur eine Benutzung und Entwickelung, höchstens eine Verstärkung und Leitung der menschlichen Leidenschaften, aber keine widernatürliche Spannung derselben auf viele Menschenalter ist der Gesetzgebung möglich; durch alle Umschanzungen der Kunst drängt sich die einfache Natur wieder vor. Selbst bei denjenigen Völkern, welche durch Jahrtausende in den Fesseln einer gewissen geistigen Kindheit und des Vorurtheils gehen, wie bei den Chinesen und Indiern, sind die verjährten Vorurtheile nur falsche einzelne Meynungen, nur abergläubische Dogmen, nur ver-

kehrte Ideen über einzelne Gebräuche und Handlungen, nicht über die ganze sittliche Handlungsweise des Menschen. Wenn daher die Heiligkeit des Rechts und der Tugend bei jedem Volke, das sich zum Selbstdenken hebt, immer gröſser hervortritt, so setzt die Allgemeinheit dieser Wirkung eine allgemeingeltende Ursache — die eigne Achtungswürdigkeit der Moral, nicht eine künstliche, flüchtig wirkende Beredung voraus.

Wofern wir zweitens auch darüber wegsehen wollen, daſs Mandeville die Namen: Eitelkeit, Stolz, Ehrliebe, Ehrsucht, als gleichbedeutend gebraucht, und sonach die Catone, die Gustave, die Scipionen auf Eine geometrische Linie des moralischen Werths mit den eitlen Koketten und fliegenden Nymphen eines Fastnachts-Bachanals stellt; denn er wird diese verschiedenen Äuſserungen einer Leidenschaft nur für die Zweige Eines gemeinschaftlichen Stammes erklären; — so bleibt dieses ganze moralische System von Ehre und Schande doch ein bloſses Luftgebäude, das sich vor jedem helleren Strahle der Wahrheit in sein ursprüngliches Nichts auflös't. Nach

Mandeville haben die Staatenstifter durch ihre künstlichen Vorspiegelungen die Meynung allgemein geltend gemacht, daſs nichts ehrenvoller sey, als für's öffentliche Beste zu handeln, nichts erniedrigender, als für ein kleinliches Selbst-Interesse zu leben. Aber es gibt eine Ehre, welche mit dem allgemeinen Besten nichts, mit dem eignen Interesse alles zu schaffen hat; und gleichwohl huldigen die meisten Menschen nur diesem egoistischen Götzen. Durch seine verwüstenden Siege, durch das zertretene Glück von Millionen befriedigt der Usurpator seinen Ruhmdurst am meisten; es braucht nur die Verewigung seiner Feldherrngröſse zu gelten, um ihn mit allen Greueln seiner blutigen Laufbahn und mit dem Gedanken auszusöhnen, daſs seine Ehrensäulen auf den Trümmern, nicht auf dem Grundsteine des eignen mitbürgerlichen Wohls aufgethürmt werden. Der Name eines Mannes von Welt und einer schönen Tänzerin hat für die Ohren einer gewissen Klasse von Menschen weit mehr Anziehendes als die gemeine Benennung eines redlichen Mannes und einer nützlichen Hausfrau. Wie

hätte sich neben dem mandevillischen Systeme von gemeinnütziger Ehrliebe dieses widersprechende System von eigennütziger Ehrsucht emporheben können, wenn alle vorherrschenden Begriffe von Ehre nur ein künstliches Produkt der Gesetzgebung, der politischen Beziehung auf das Gemeinbeste wären? Eben diefs hätte den Verfasser auf die Wahrheit leiten sollen, dafs es aufser der Ehre, welche der blofsen Eitelkeit schmeichelt, noch eine höhere gibt, die mit jener so wenig zusammenhängt, dafs sie dem Menschen sogar desto mehr entzogen wird, je mehr es seine Eitelkeit darauf anlegt. Bewunderung und Auszeichnung wird jeder Kraft, welche aufsergewöhnliche Wirkungen aufstellt, sittliche Achtung wird nur dem reinen Adel der Gesinnung gewährt. Ein Fürst mag Denkmünzen und Thriumphbogen, die grofsen Hebel der mandevillischen Moral, auf die Lösung eines mathematischen Problems oder auf seltne Taschenspielereien setzen; er wird sie nie zu dem Range des sittlichen Verdienstes erheben. Wir bewundern das Talent des Erfinders und lassen seine moralischen Eigenschaften dahin

gestellt seyn. Nie ist die Periode der Heroen das Zeitalter der ächten Sittlichkeit gewesen, was sie nach diesem Systeme gerade in dem höchsten Grade hätte seyn müssen. Selbst der gröſsten äuſseren Legalität der Handlungen wird jene Achtung versagt, sobald die Triebfeder derselben tadelnswerth oder nur zweideutig ist. Es bleibt daher

drittens auch eine ewige Wahrheit, daſs man das Beste des Ganzen ohne Eitelkeit, aus bloſser Achtung gegen die Pflicht, fördern kann, was auch der Verfasser mit der Bemerkung, daſs das geheime Vergnügen an der guten That noch immer ein unzweideutiges Symptom des Stolzes sey, dagegen erinnern mag. Er hätte nicht vergessen sollen, daſs seine Eitelkeit ohne den Genuſs, den sie von auſsen her, durch die künstlich geprägten Begriffe von Ehre erhält, weder einen zureichenden Grund noch Gegenstand hat.

6. Keineswegs läſst sich behaupten, daſs Mandeville seine moralischen Ideen ursprünglich von den Gesetzen ableite, und seine Firma hat sich nur durch Unkunde mit dem

Geiste seines Systems an die Stirn eines Prinzips der bürgerlichen Verfassung verirrt. Vielleicht hat es nie einen denkenden Philosophen gegeben, der den Ursprung der Sittlichkeit ganz allein in den Gesetzen gesucht hätte. Zwar läſst Mandeville erst mit einer beisammenlebenden Gesellschaft, mit der Organisazion eines Staats, die Idee oder — Schimäre von Tugend und Laster entstehen, aber er macht sie doch nicht von dieser Verfassung als ihrem ersten und hinreichenden Grunde, sondern nur als von einem mitbegleitenden Umstande abhängig. Nicht die Gesetze waren es, wodurch die Gesetzgeber die Begriffe von Tugend und Laster prägten, sondern ihre schlauen Beredungen, die Vorstellungen von Ehre und Schande, die sie zur Gründung einer gesetzlichen Form auszubreiten suchten. Der letzte äuſsere Zweck endlich, worauf Mandeville die Tugend seiner Helden und groſsmüthigen Menschen bezieht, ist nur das Beste des Ganzen. Von diesem Gemeinbesten müssen daher die Gesetze selbst abhängig seyn, weil es allen positiven Geboten, wie der Organisazion jedes Staates, vorhergeht.

Indem aber nur die Schlauheiten der Politiker zur Befriedigung ihres eignen Ehrgeizes dieses Beste des Ganzen als den höchsten äuſseren Zweck des menschlichen Handelns darstellen und sich dieser Wirkung nur dadurch bemächtigen sollen, daſs sie ein solches Handeln in die engste Beziehung mit einer gewissen sinnlichen Neigung setzen; so läſst sich der eigentliche Charakter des mandevillischen Systems nur in der Koalizion eines sinnlichen Triebes mit äuſseren Umständen suchen. *) Das Prinzip gehört desto mehr unter die objektiven sittlichen Bestimmungsgründe, weil auch jener sinnliche Trieb halb künstlich, durch etwas Äuſseres — die

*) In einer Darstellung der moralischen Systeme, wo es dem Philosophen, wie Herrn Schmid in dem Versuche einer Moralphilosophie, bloſs im Abstrakten um das Prinzip der Gesetzgebung, nicht um die Grundsätze eines einzelnen Mannes (des Mandeville) zu thun war, hätte daher dieses Prinzip gleich dem der Erziehung, nur als ein äuſseres bebetrachtet, und nicht mit dem künstlich gerichteten Ehrtriebe, als der subjektiven Triebfeder des Handelns, in Verbindung gesetzt werden sollen. (3te Aufl. 1802. B. 1. S. 136.)

Beredungen der Gesetzgeber vermittelt und zu dieser Stärke geführt ist.

Durch die Beziehung aller Tugenden oder aller groſsen, ehrenvollen Thaten auf das gemeinsame Wohl hat der Verfasser übrigens seine Waffen am meisten gegen die Tendenz seiner eignen Fabel: daſs die Laster des Einzelnen allgemeine Wohlthaten wären, gerichtet. Nur dadurch, daſs solche Thaten keine Laster (das heiſst, nach seiner eignen Erklärung: keine Handlungen aus einem niedrigen Selbst-Interesse) sind, stehen sie, seinen eignen Darstellungen zufolge, in diesem genauen Verhältnisse mit dem Besten des Ganzen. Die kühnste Freidenkerei sichert den Vernünftler selten gegen die geheimen Beschleichungen des lauteren Menschenverstandes.

7. Was der Moralist gegen dieses System einwenden kann, das läſst sich groſsentheils auch in rechtlicher Hinsicht dagegen anführen, und noch hinzusetzen, daſs wir darin schlechterdings keinen unterscheidenden Charakter zwischen der Moral und dem Rechte angegeben finden. Wir wollen uns also auch nicht bei dem aufhalten, was

Mandeville über diesen Unterschied hätte sagen können, da seine Ideen ohnehin zu grundlos sind, um sich nur einen geringen Anhang erworben zu haben. Weil sein Prinzip indessen gewöhnlich den Namen der Gesetzgebung führt, und diese weit näher mit dem Rechte als mit der Moral zusammenhängt, so schien uns eine genauere Prüfung seiner Grundsätze für den Zweck dieses Werks nicht unwichtig zu seyn.

8. Dafs übrigens Eitelkeit und Ehrgeiz die Quellen unendlich vieler menschlichen Thaten, besonders vieler gepriesenen, mit einem grofsen Kraftaufwande ausgeführten Handlungen sind, wird durch eine philosophische Ansicht, welche sie als Quellen der ächten Ethik verwirft, auf keine Weise geläugnet.

II) *mit der positiven Annahme einer Moral und mit der Achtung gegen moralische Verpflichtungsgründe: aus dem Willen eines höheren Wesens, der Gottheit. Moralischer Supernaturalism.*

1) *aus dem Willen eines aufserweltlichen höheren Wesens, und zwar*

a) *aus demselben, als einem Real- und Erkenntniſsgrunde des Rechts zugleich. Universeller moralischer Supernaturalism.*

α) in sofern die Erkenntniſs des göttlichen Willens bloſs aus einer unmittelbaren Erklärung Gottes geschöpft werden soll: aus einer materiellen Offenbahrung, durch physische Einwirkung von auſsen.

Besonders gehört die mosaische Verfassung hierher, nach deren Geiste selbst das kleinste Gesetz als ein unmittelbarer Befehl der Gottheit angeseh'n wurde. Diese Meynung war wenigstens Volksglaube. Auch läſst sich von dem Kindesalter der Menschheit kaum etwas mehr oder weniger als ein solcher materieller Glaube erwarten. Wie der Mensch, muſs sich die Gottheit hier in einer sichtbaren Gestalt zeigen, wenn sie ihre Nähe ankündigen, sie muſs wenigstens selbst sprechen, wenn sie Befehle geben oder Thatsachen kund machen will. Sogar mit eignem Finger schrieb sie nach den heiligen Urkunden ihre Gesetze auf die ersten mosaischen Tafeln. Erst bei den

Propheten veredelte sich diese sinnliche Meynung, und die unmittelbare Wirksamkeit Gottes wurde jetzt mehr in einer, zwar unsichtlichen und unerklärbaren, doch für ausgemacht angenommenen und besonders von dem hochbegeisterten morgenländischen Seher fest geglaubten, Einwirkung auf die Seele gesucht. Schon vor der christlichen Zeitrechnung sehen wir daher den Willen der Gottheit

β) durch übernatürliche, in dem menschlichen Erkenntniſs - oder Anschauungsvermögen unmittelbar erregte Vorstellungen: durch Inspirazion

kund werden. Für die Inspirazion überhaupt, als das Medium aller ethischen und religiösen Offenbahrung, hat sich besonders die christliche Religion erklärt, indem sie die Gottheit zur Bekanntmachung ihrer Wahrheiten fast allein durch eine geistige unmittelbare Gemeinschaft mit dem Stifter und nachher mit den Aposteln des Evangeliums thätig seyn läſst. Es mag immer ausgemacht seyn, daſs besonders in der Moral des Christenthums den unbefangenen Denker die reinste

Vernunft anspricht, dafs die Hauptsätze desselben den hohen Charakter der objektiven Vernunft tragen und den subjektiven Vernunftgebrauch fördern; aber sie sind doch nicht als eigentliche Gebote der Vernunft, sondern als religiöse Gebote und zugleich mit einer religiösen Tendenz aufgeführt. Nur Einmal zeigte sich eine freiere, von dieser christlichen Grund-Idee abweichende, Ansicht unter den Jüngern Jesu in der umfassendern Seele des Apostels Paulus, der den Heiden (den Naturmenschen) auch ein natürliches Gesetz zuschrieb.

Jene geistige göttliche Wirksamkeit läfst sich aber betrachten

aa) *als temporell und vorübergehend.*

Es sind hauptsächlich die meisten Theologen der letzten Jahrhunderte, nach deren Meynung die Inspirazion mit den Gründern des Christenthums aufgehört haben soll.

bb) *als permanent.*

Diefs war die Meynung einiger Scholastiker, welche der menschlichen Vernunft jede Art von edler Wirksamkeit absprachen, und

alles Gute, was die Seele des Menschen hervorbrächte, einer fortdaurenden Thätigkeit Gottes zuschrieben. Man findet diese Meynung vorzüglich bei Selden. Um die Art, wie die Gottheit bei dieser Inspirazion auf den Menschen einwirke, näher zu erklären, nahm man einen intellectum agentem und passibilem an. Der thätige Verstand sollte nicht eigentlich ein Theil unserer Seele, sondern die Gottheit selbst seyn, welche auf den leidenden einwirke. Nach Roger Bako, dem letzten, der diesen Satz mit aller Strenge behauptete, breitete sich zwar die Meynung aus, daſs der intellectus agens ein wirklicher Theil unserer Seele, eine natürliche Kraft sey. Aber bald nachher wurde sie auf einem förmlichen Konzil als ketzerisch verworfen. Nachdem sich Selden ziemlich weitläuftig und mehr geschichtlich als urtheilend über diese Sache erklärt hat, kommt er zuletzt auf das Resultat: es sey das göttliche Licht, was uns erleuchte. Denn man möge bei einer Sache, welche prae manibus sey, die Gottheit selbst oder einen ihrer Diener oder auch die Kraft unseres Verstandes wirksam seyn lassen, so müsse doch

der menschliche Verstand ursprünglich erst von der Gottheit, wie das Auge von der Sonne, erleuchtet werden, und alles, was natürlich gut oder böse sey, könne den Menschen nur durch eine göttliche unmittelbare Wirksamkeit, als solches, mitgetheilt seyn.

b) *aus demselben, als einem blofsen Realgrunde (in sofern der göttliche Wille blofs auf einem natürlichen Wege erkannt werden soll). Partikulärer moralischer Supernaturalism.*

α) *durch Vernunft, durch eine vernünftige Ansicht der allgemeinen Natur-Einrichtung.*

Wer diese Meynung zuerst systematisch und ausführlich vortrug, war der gröſste und berühmteste Kommentator des Grotius, Heinrich Cocceji, dessen Meynung aber zuerst von seinem Sohne Samuel in einer Dissertazion: de principio juris naturalis unico, vero et adaequato, 1699. bekannt gemacht wurde. Cocceji kündigte sich als einen Gegner Pufendorfs an, und setzte sein System besonders dem Prinzip der Sozialität sowie der Perseität

des Guten und Bösen entgegen. Wir finden seine Dedukzion des Rechts sowohl in jener Abhandlung als in der dissertatio prooemialis XII. seines *Grotius illustratus* vorgetragen. Sie beruht ungefähr auf folgenden Sätzen: „a) es ist unmöglich, irgend einem Systeme des Naturrechts sichere Konsistenz zu geben, wenn man demselben nicht ein solches Prinzip zum Grunde legt, aus welchem die wirkliche moralische Nothwendigkeit, nicht bloſs die Möglichkeit eines Naturrechts erhellet. Dieſs letzte ist bei dem Prinzipe der Sozialität der Fall. b) da wir aber ein Recht suchen, das nicht bloſs für einzelne, sondern für alle Menschen verpflichtend seyn soll, so müssen wir uns auch nach einer Autorität umsehen, welche die ganze Menschheit zum Gehorsam verpflichten kann. c) diese Autorität finden wir aber nur bei einem Wesen, dessen Willkühr von keinen fremden Gesetzen abhängig, dessen Macht unendlich, und dessen Wille zugleich der Entstehungsgrund der ganzen erschaffenen Welt ist, mit Einem Worte, bei Gott. d) auch die Verbindlichkeit des Menschen, als eines Theiles der erschaffenen Natur, zu gewissen

Handlungen — kann daher nur von dem Willen Gottes ausgehen; recht gerichtet, darf der menschliche Wille nur eine Wiederholung des göttlichen seyn, eben weil der Mensch, als Nichtschöpfer, keinen ursprünglich selbstständigen Willen hat. Wenn der Mensch daher auch ein Vermögen zum Handeln besitzt, so bleibt der göttliche Wille doch immer nur die Richtschnur oder der Realgrund desselben."

„Eine andere Frage aber betrifft den Erkenntnifsgrund dieses Willens. Woher erfahren wir ihn? Nicht durch Offenbahrung; denn diese ist nicht allen Menschen gegeben, und hier ist gerade von einem Naturgesetze, von einem solchen Rechte die Rede, das für alle Menschen verbindend seyn soll. Also nur durch die Vernunft; aber nicht aus der Vernunft; denn da der göttliche Wille Realgrund des Rechts ist, so darf sie denselben blofs zu erkennen, und durch richtige Schlüsse aus der Natur auszumitteln suchen. Dazu findet sie auch Stoff genug a) in dem Akte der Schöpfung. Wer etwas schafft, will durch sein Produkt auch einen gewissen Zweck erreichen. b) in den natürlichen Regungen und In-

stinkten des Menschen. Wo z. B. ein Geschlechtstrieb ist, da soll und darf von diesem Triebe auch Gebrauch gemacht werden. c) in dem Endzwecke der Schöpfung. Aus der Beschaffenheit zweier verschiedener Geschlechter läſst sich die Fortpflanzung der Gattung auch als Endzweck dieser Schöpfung ansehen, und daraus wieder auf das Recht zur Befriedigung jenes Triebes schlieſsen. d) in der Nothwendigkeit des Mittels. Ist der Zweck einmal erwiesen, so muſs auch das Mittel, was als unerlaſsliche Bedingung zu diesem Zwecke führt, erlaubt und nothwendig seyn. e) in den Eigenschaften des Schöpfers selbst. Was mit den Attributen eines allervollkommensten Wesens zusammenstimmt und daraus flieſst, das läſst sich auch als der Wille desselben ansehen (wohin besonders gehört, daſs man ihm keine vergebliche Handlung zuschreibt). f) in der Übereinstimmung aller Völker. Weil eine allgemeine Wirkung eine allgemeine Ursache voraussetzt, so ist eine Erklärung, in welcher alle Völker zu allen Zeiten und an allen Orten übereinstimmen, auch als eine Erklärung der natürlichen Vernunft anzusehen."

„Da nun das Recht nichts weiter ist, als das moralische Vermögen, frei zu handeln, so läſst sich aus jenen Prämissen leicht schlieſsen, welche Äuſserungen dieses Vermögens oder welche einzelne Rechte dem Menschen eingeräumt sind; zuerst dem ganzen Menschengeschlechte a) das volle Recht auf die Erde und ihre Produkte, sowie auf die Thiere. b) das Recht, allgemeine Gesellschaften zu errichten. Zweitens, dem einzelnen Menschen das Recht a) sein Leben und seine Gesundheit zu erhalten. b) zu okkupiren, was herrenlos ist. c) überhaupt das Recht über seine Handlungen und die Vortheile derselben. d) das Recht der häuslichen Gesellschaft und alle die einzelnen Befugnisse, welche daraus flieſsen. Aber nicht e) das Recht auf die Handlungen anderer Menschen. Da Gott die Menschen ursprünglich alle gleich erschaffen hat, so müssen wir diese Gleichheit oder den Besitz gleicher primitiver Rechte auch als ein ausdrückliches Gebot des göttlichen Willens ansehen. Dieſs ist das Seinige eines jeden Menschen, was also in Beziehung auf Andere in gewisse Gränzen eingeschlossen seyn muſs. Geht je-

mand über diese Gränzen hinaus, so stöhrt er die wesentlichen Rechte des Andern, und daraus folgt zugleich die Nothwendigkeit, das Verletzte wieder in den alten Stand zu setzen, suum cuique tribuendi. Dieser Satz ist also der allgemeine Satz des Naturrechts."

Man muſs gestehen, daſs diese Darstellung zu den besten gehört, welche der Scharfsinn der Supernaturalisten über das Prinzip des göttlichen Willens versucht hat. Schade, daſs sie bei der Aufzählung der Kriterien, an welchen der göttliche Wille erkannt werden soll, durch einige logische Unrichtigkeiten entstellt ist. Denn die drei ersten Gründe: Akt der Schöpfung, natürliche Regungen, Zweck der Schöpfung, sollten bloſs auf den einzigen Begriff: natürliche Beschaffenheit eines Geschöpfs, reduzirt seyn. Der Akt der Schöpfung an sich, ohne Rücksicht auf das Produkt, gibt nie eine sichere Bestimmung, und der Zweck einer Schöpfung läſst sich erst aus der natürlichen Einrichtung des Geschaffenen sehen. Auch die Übereinstimmung der Völker, der bekannte consensus gentium der Alten, gehört zu den prekären Argumenten, wiewohl er von der

praktischen Philosophie der Alten nicht getrennt werden konnte, weil er mit der Idee ihres jus gentium aufs genaueste zusammenhing. Doch fällt dieser Punkt nicht eigentlich dem Erfinder des Systems, Heinrich Cocceji, sondern seinem Sohne Samuel zur Last, der ihn noch hinzugefügt hat. Dafs übrigens bei dieser Dedukzion noch keine scharfe Gränze zwischen der Moral und dem Rechte gezogen, dafs die Herleitung der einzelnen Rechte, besonders aber die Ableitung und Aufstellung des allgemeinen naturrechtlichen Grundsatzes: suum cuique tribuere, mangelhaft ist, wollen wir nur im Vorbeigehen erinnern, weil wir uns auf keine Prüfung der einzelnen supernaturalischen Systeme einlassen können.

Schon Leibnitz erklärte sich frühe gegen das cocceji'sche System, aber nicht durchgängig mit haltbaren Gründen. Auch das, was der grofse Mann selbst über das Naturrecht in der Vorrede zu seinem *Codex juris gentium diplomaticus* gesagt hat, ist so wenig durch wissenschaftliche Einheit empfohlen und überhaupt so wenig genügend, dafs wir seinen

Ideen in dieser szientifischen Darstellung keinen Platz einräumen können.

Nächst Cocceji verdient hier Achenwall *) genannt zu werden, der sich über die Gründe des natürlichen Rechts besonders in seinen *Prolegomenen* erklärt hat. „Der Realgrund der moralischen Verbindlichkeit überhaupt, sagt er, ist der Wille Gottes in Rücksicht auf eine gewisse Richtung unserer freien Handlungen; und insbesondere der natürlichen Verbindlichkeit: in sofern dieser Wille durch die bloſse Vernunft erkannt werden kann (proleg. §. 58.). In sofern aber das, woraus wir etwas erkennen, der Erkenntniſsgrund desselben genannt wird, muſs alles, aus dessen natürlicher Beschaffenheit wir den göttlichen Willen in Beziehung auf uns kennen lernen, zu den Erkenntniſsquellen der natürlichen Verbindlichkeit gehören, und die Summe dieser besonderen Prinzipien, die Natur, im Ganzen betrachtet, muſs der allge-

*) Prolegomena juris naturalis, auct. Achenwall. Gött. 1774. Jus naturae, in usum auditorum, auct. Achenwall. Edit. sept. Cum praefat. de Selchow. Gött. 1774.

meine Erkenntnifsgrund aller natürlichen Gesetze und des natürlichen Rechts seyn.*) §. 59.

„Handle dem göttlichen Willen gemäfs, soweit du kannst, wegen deiner Glückseligkeit und daher auch im Ganzen wegen deiner Vollkommenheit, (denn, als das gütigste Wesen, hat uns Gott geschaffen, um uns glücklich zu machen). Lebe daher den Vollkommenheiten, den Eigenschaften, den Zwecken, der Verherrlichung Gottes, den Zwecken der Dinge (in Hinsicht auf Gott) und den Eigenschaften derselben gemäfs. — Verherrliche die Ehre Gottes, vervollkommne alles, befördere das Beste des Ganzen, der moralischen Welt, des Menschengeschlechts, deiner selbst, vervollkommne dich, erhalte dich. — Aber vervollkommne dich nicht, wie einen Selbstzweck, sondern wie ein Mittel zu göttlichen Zwecken. Liebe Gott, also liebe dich selbst, liebe Andere. — Vollkommenheit und natürliche Verbindlichkeit stehen also in einem gedoppelten

*) Wir übergehen den Unterschied, den der Verfasser hier zwischen einem principium cognoscendi complexum und incomplexum macht, weil er eine unnütze Subtilität ist.

Verhältnisse. Einmal ist unsere Vervollkommnung der **Grund** der natürlichen Verbindlichkeit, weil sonst gar keine Verbindlichkeit statt finden würde; in einer anderen Rücksicht ist sie eine **Folge** der letzteren, weil Vollkommenheit und Glückseligkeit selbst wieder auf den Willen der Gottheit bezogen werden müssen." §. 60.

Man sieht, dafs diese Darstellung der coccejischen an philosophischer Bündigkeit und Erschöpfung der Gründe bei weitem nachstehen mufs.

β) aus dem Gewissen.

Dahin gehören alle die Kirchenväter und Scholastiker, welche den bekannten Ausspruch des Apostels Paulus zum Motto aller Untersuchungen über das natürliche Recht, und daher das Gewissen zum Prinzip des letzteren machten.

γ) aus beiden zugleich, aus Vernunft und Gewissen.

Hier ist vorzugsweise ein Philosoph zu nennen, den man seit Kant immer als den eigentlichen Repräsentanten des Prinzips vom

göttlichen Willen angeführt hat — Crusius. Doch ist seine Dedukzion im Ganzen nicht so philosophisch ausgeführt, als die coçcejische, am wenigsten in rechtlicher Hinsicht. Man weiſs, daſs eine Menge Eigenheiten der crusiussischen Philosophie durch seine starke Antipathie gegen die wolfische Schule erzeugt wurden; fast in allen seinen Untersuchungen zeigt sich ein ewiges Streben, sich von dieser Philosophie loszureiſsen, begleitet von einem steten Mangel an Kraft, sich über dieselbe kühn zu erheben.

Er stellt zuerst *) als höchstes moralisches Grundgesetz das Gebot auf: „Thue aus Gehorsam gegen den Befehl deines Schöpfers, als deines natürlichen und nothwendigen Oberherrn, alles dasjenige, was der Vollkommenheit Gottes, und ferner, was der wesentlichen Vollkommenheit deiner eignen Natur und aller anderen Geschöpfe, endlich auch, was den Verhältnissen der Dinge gegen einander, welche er gemacht hat, gemäſs ist, und unterlasse das Gegentheil."

*) Anweisung, vernünftig zu leben. Leipz. 1744. §. 174.

Die freien Handlungen des Menschen sind nach seinen Grundsätzen moralisch gut oder vollkommen, wenn sie dem Verhältnisse, worin wir gegen das allervollkommenste Wesen stehen, angemessen sind. Dieses Verhältniſs ist ihm nichts weiter als Abhängigkeit. Unsere freien Handlungen können aber nicht bloſs dann diesem Verhältnisse angemessen seyn, wenn wir wollen, was Gott will, sondern nur dann, wenn wir dieses wollen, weil er es will, aus Gehorsam. (Dieſs ist sehr konsequent.)

Frägt man nach dem Erkenntniſsgrunde des göttlichen Willens, so gibt uns Crusius zwei Erkenntniſsquellen an (§. 178. 181.): zuerst den natürlichen Gewissenstrieb, zweitens, den Weg der deutlichen Erkenntniſs. Jener Trieb ist nach ihm die natürliche Neigung, gewisse Schuldigkeiten, oder solche allgemeine Verbindlichkeiten zu erkennen, die man zu beobachten hat, wenn man auch den daher rührenden Nutzen oder Schaden nicht in Erwägung ziehen will. Wenn wir nun einen Trieb haben, setzt er hinzu, die göttlichen Gesetze zu erkennen, und denselben gemäſs

zu handeln, so mnſs es auch eine angebohrne Idee in uns geben, welche das Muster ist, nach welchem der Gewissenstrieb die menschlichen Handlungen eingerichtet wissen will.

Was Crusius nach diesen Grundsätzen als Prinzip des Naturrechts aufgestellt hat, ist ebenfalls sehr schwankend, und enthält durchaus kein sicheres Kriterium zwischen den Liebes- und Gerechtigkeitspflichten. „Laſs dich, sagt er, den Gehorsam und die Liebe gegen Gott antreiben, alle Menschen um seinentwillen zu lieben, und, weil sie mit dir zu Einem Zwecke geschaffen sind, ihnen allen einerlei natürliche Rechte zuzugestehen, und aus Liebe alles dasjenige beizutragen, was zur gesellschaftlichen Beförderung der göttlichen Absichten mit allen durch alle nöthig und nützlich, und der Verknüpfung der Menschen gemäſs ist.“

Kritik.

Bei der Prüfung dieses Grundsatzes des göttlichen Willens, wobei wir jetzt alle verschiedenen Arten der Ansicht zusammenfassen wollen, weil ihr letzter Punkt immer der nemliche bleibt, dürfen wir den Leser groſsen-

theils auf diejenigen Schriften, welche denselben schon hinreichend in moralischer Hinsicht geprüft haben, besonders auf *Heydenreichs Propädeutik* und *Schmids Versuch einer Moralphilosophie*, in welchem die Prüfung dieses Prinzips nach unserer Meynung unter allen die weit vorzüglichste ist, verweisen. Nur die Hauptpunkte, welche zu dieser Untersuchung gehören, sollen hier ausgehoben werden.

1) die Dedukzion aller praktischen Grundsätze aus dem göttlichen Willen setzt manches voraus, was durch andere, als praktische Gründe, nemlich durch theoretische Prinzipien erwiesen werden müſste, wofern das hier zu Begründende nicht den Grund jener Wahrheiten in sich selbst enthalten soll, wodurch nur ein Zirkel im Beweisen herauskommen würde. Dieses Vorausgesetzte ist:

erstlich, das Daseyn Gottes.

zweitens, ein Motiv, das uns die Verbindlichkeit auflegt, seinen Willen als das höchste Prinzip unseres Handelns zu ehren.

drittens, die Untrüglichkeit des Mediums, wodurch wir den göttlichen Willen erfahren.

Was *zuförderst* die Existenz Gottes betrifft, so dürfen wir uns hier weder auf die gewöhnlichen Beweise für dieselbe, noch insbesondere auf die Frage einlassen, ob sie bloſs durch die praktische Philosophie zu erweisen, und ob der theoretischen Vernunft bei diesen Argumenten wirklich so wenig Beweiskraft einzuräumen sey, als ihr nach dem kantischen Systeme eingeräumt werden soll.

Zweitens, das Motiv, das uns verbinden sollte, den göttlichen Willen als das oberste Gesetz unserer Handlungen zu verehren, könnte entweder in dem ausdrücklichen Willen Gottes, als eines Oberherrn, liegen, daſs wir ihm gehorchen sollen, oder in der freien Selbstbestimmung des Menschen, ihm gehorsamen zu wollen. Im ersten Falle würde man einem Wesen, dessen ganze Natur lauter hohe Vernunft, und dessen Wille nur willkühr-lose Wahl ist, eine gewisse oberherrliche Willkühr zuschreiben; oder wollte man den Grund dieses Willens in dem Bewuſstseyn Gottes suchen, daſs er allein uns glücklich zu machen wisse: so würde dieſs den Begriff von göttlicher Güte, also moralische

Begriffe voraussetzen. Im zweiten Falle könnte der Besimmungsgrund des menschlichen Willens nur in unsern Begriffen von den Attributen der Gottheit, als eines allerrealsten Wesens gesucht werden; aber in welchen Eigenschaften? Nicht in den sogenannten physischen. Denn die bloſse Allgegenwart ohne hinzukommende andere Eigenschaften hat auf einen vernünftigen Willen eben so wenig Einfluſs als die allumgebende todte Natur, und die Allmacht kann wol sklavische Unterwerfung, aber keine Willigkeit des Gehorsams erzeugen. Nicht in den intellektuellen Eigenschaften. Zwar beugt sich der Geist vor höheren Einsichten; aber das reine Produkt derselben ist nur Bewunderung, nicht Antrieb zum Handeln. Nicht in den moralischen; denn alles Sittliche, was wir in die Idee der Gottheit hineintragen, setzt schon moralische Begriffe voraus. Dieſs läſst sich sowohl von Gottes Güte und Liebe, von seinem Willen, uns glücklich zu machen, als von seiner Ehre behaupten. Von der göttlichen Güte zum Gehorsam bestimmt, will der Mensch ohnehin nicht, weil Gott will, sondern weil

Gott seine Glückseligkeit will; die Gottheit bleibt hier nur Mittelsperson, und ihr Wille wird aus dem Prinzip ihres Willens wieder hinausgespielt. Gottes Ehre oder Verherrlichung aber, die von vielen älteren Theologen nach dem Muster des Dekalogs als die Hauptsumme aller Gebote aufgestellt wurde, setzt zuerst ehrenswerthe Eigenschaften, welche doch hauptsächlich nur moralischer Art seyn können, zunächst den Glauben voraus, daſs Gott geehrt seyn wolle und durch unsere Unterwürfigkeit geehrt werden könne. Das erste ist anthropopathisch, das letzte anthropopatisch und anthropomorphisch zugleich.

Was *drittens* das Medium betrifft, das uns den göttlichen Willen bekannt machen soll, so könnten wir ihn erfahren haben

a) durch Offenbahrung. Allein

α) hier darf uns — was man schon öfters erinnert hat, kein Supernaturalist das Recht schmälern, den Inhalt solcher Offenbahrungen zu prüfen. Ohne dasselbe werden der Mystik, dem Aberglauben, dem fanatischen Despotism, der falschen Begeisterung alle Thore geöffnet, und die entehrendsten Dogmen ha-

ben kein Kriterium mehr, was sie als Geburten des Pfaffenstolzes, der Schwärmerei, des egoistischen Blödsinnes zu beurkunden und auszuscheiden vermöchte. Der Maſsstab jener Prüfung kann nur aus der Moral entlehnt seyn.

β) selbst die faktische Zuverläſsigkeit einer gewissen Offenbahrung vorausgesetzt, worauf unsere Untersuchung hier wieder nicht eingehen kann: — so ist das, was man uns für göttliche Offenbahrung ausgibt, weder ein allgemeingültiger noch umfassender moralischer Unterricht. Vieles ist höchst temporell und lokal; das Übrige begreift nicht die ganze Summe der menschlichen Pflichten. Auch ist diese Offenbahrung nicht allgemein, und die fast unbesiegbaren Hindernisse, die ihrer Mittheilung bei mehreren Völkern entgegengesetzt werden, sind wenigstens ein unabweislicher Einwurf gegen die allgemeine Nothwendigkeit dieses Unterrichts. Der Erkenntniſsgrund der höchsten objektiven Zwecke der Menschheit (der Sittlichkeit) darf nicht auf einzelne Nazionen beschränkt seyn.

b) durch die Einrichtung der menschlichen Natur und zwar

α) durch **angebohrne** Begriffe. Dieſs war die Meynung mehrerer Scholastiker, welche sowohl in Plato's Ideenlehre, als in dem consensus gentium der Alten für diesen Glauben eine herrliche Präsumzion fanden. Aber nicht allein eine genaue, durchdringende Analyse unsers Erkenntniſsvermögens, sondern auch die Verschiedenheit der Religionen sowie der moralischen und rechtlichen Grundsätze bei den verschiedenen Völkern bezeugen den Ungrund aller angebohrnen aktuellen Begriffe.

β) durch ein **moralisches Gefühl**, einen Gewissenstrieb, wie ihn Crusius nannte. Nur im Vorbeigehen sey es erinnert, daſs Crusius etwas sehr Überflüssiges that, indem er dem Gewissenstriebe in den angebohrnen Ideen noch ein Muster zugesellte, nach welchem jener die menschlichen Handlungen bestimmen sollte. Die anerschaffenen Ideen machen den anerschaffenen Trieb, und dieser macht jene unnöthig. Ein angebohrnes Gefühl muſs durch den bloſsen Akt einer einfachen Sensazion die Beschaffenheit seiner Objekte empfinden, und dadurch erst gewisse Vorstellungen oder ein System derselben, wie

das ästhetische Gefühl ein System der Ästhetik begründen. Aber auch gegen diesen Erkenntnifsgrund spricht eine genaue Zergliederung unseres Gefühlvermögens sowie die Ungleichheit in den Aussprüchen des moralischen Gefühls bei verschiedenen Völkern.

c) durch die Einrichtung der allgemeinen Natur. Allein

α) blicken wir im Allgemeinen auf die grofse Natur, so finden wir in ihrem materiellen und organischen Reiche gewisse unabänderliche Gesetze und Kräfte, in dem animalischen aber gewisse Triebe, Begierden, Instinkte, welche, als integrirende Erscheinungen der allgemeinen Natur, auch gleich naturgemäfs sind. Was aber naturgemäfs ist, das mufs auf dem Standpunkte des reinen Naturbetrachters auch rechtmäfsig seyn. Die tollsten, tobendsten, fürchterlichsten Begierden, wie die verwüstendsten Natur-Phänomene und schrecklichsten Gifte — alles steht in dieser Hinsicht auf derselben Stufe des moralischen Werths, oder vielmehr, es hat gar keine Moralität.

β) eben deswegen wird es höchst mislich, einen Punkt zu entdecken, welchen man als den gemeinschaftlichen Mittelpunkt aller dieser tausend und aber tausend mannichfaltigen oder abkreisenden Naturdirekzionen, und als das letzte Ziel desjenigen Willens, von dessen schöpferischer Kraft die ganze Natureinrichtung ausgehen soll — des göttlichen, ansehen könnte. Die allgemein vorausgesetzte Absicht der Natur, den Menschen glücklich zu machen, wird durch eben so viele Erscheinungen widerlegt als bestätigt. Nicht allein muſs der angebliche Herr der Schöpfung die unermüdlichste Vorsicht aufbieten, um die zahllosen schädlichen Wirkungen der allgemeinen Natur zu vereiteln oder zu mildern, sodaſs die wirkliche Wohlthätigkeit der Naturoperazionen mehr von seiner eignen Wirksamkeit als von der ursprünglichen Tendenz derselben abhängt; sondern seine höchste Besonnenheit, sein tiefstes Studium der Naturgesetze und seine gröſste Macht sichert ihn bei weitem nicht immer gegen eine Menge ihrer verheerenden Wirkungen. Was ihm aber die materielle Natur mit dem anscheinenden Wohlwollen einer ein-

ladenden Freigebigkeit darreicht, das wird ihm durch den Egoism seiner habgierigen Mit-Naturwesen wieder streitig gemacht.

γ) erweitern wir aber unsern Gesichtspunkt, blicken wir auf die natürlichen Folgen der menschlichen Handlungen, und wollen aus der glücklichen oder schädlichen Beschaffenheit derselben das, was Gott will oder nicht will, und daraus wieder die moralische Güte oder Häſslichkeit der Handlungen herleiten, so begehen wir einen doppelten Fehler, indem wir nicht allein unsere Glückseligkeit als das eigentliche Prinzip der freien Handlungen an die Stelle des göttlichen Willens pflanzen, sondern wir gerathen auch in Gefahr, dem Willen oder positiven Einflusse der Gottheit vieles unterzuschieben, was eine bloſse Naturwirkung ist.

2) noch mehr aber zeigt sich das Mangelhafte dieses Prinzips in rechtlicher als in moralischer Hinsicht. Denn hält man sich

a) an die Offenbahrung, so wird uns

α) der orthodoxeste Supernaturalist weder aus einer materiellen Offenbahrung noch aus der Inspirazion eine Erklärung der Gott-

heit anführen, welche einen genauen Unterschied zwischen den rechtlichen und den bloſs moralischen Pflichten festsetzte. Selbst das bekannte, von den Scholastikern allgemein für göttlich gepriesene Gesetzbuch des natürlichen Rechts, der Dekalog, wirft Tugend- und Rechts- und Religions-Gesetze zusammen.

β) schon die Idee eines natürlichen Rechts widerspricht im Grunde dem Geoffenbahrten, welches allemal positiv ist.

b) wendet man sich aber zur Erkenntniſs des göttlichen Willens an die allgemeine Natur, so läſst sich auch daraus nicht genau nachweisen, was jener Wille als Rechts- und Tugendgesetz angesehen wissen möchte, auſser in sofern man die Folgen der menschlichen Handlungen in eine nähere und nothwendige oder entferntere und laxere Verbindung mit der menschlichen Glückseligkeit setzt. Daſs die Verehrer dieser Meynung mit dem ersten Kriterium die Rechtsgesetze, mit dem zweiten aber die Tugendgesetze bezeichnen werden, ergibt sich freilich von selbst; aber mit dieser Ansicht sind sie auch schon dem Prinzip der eignen Glückseligkeit anheim gefallen.

2) *aus dem Wesen und Willen einer göttlichen, das ganze Weltall durchströmenden Urkraft, welche nicht bloſs Intelligenz, sondern auch organische und das Prinzip der mechanischen Kraft ist.*

Dieſs war stoische Meynung; zwar kein wahrer Pantheism, aber auch nicht die Annahme einer von der Welt abgesonderten Intelligenz, sondern Erhebung des feineren Ätherischen, was in der Welt ist, zur Gottheit.

Was sich gegen dieses Prinzip in moralischer und rechtlicher Hinsicht erinnern läſst, liegt gröſstentheils schon im Vorigen; was aber in naturphilosophischer Hinsicht darüber gesagt werden kann, gehört nicht hierher.

B. *Subjektive Prinzipien des Rechts.*

I) *mit einer positiven kühnen Aufhebung aller sittlichen Realität: aus den Gesetzen der materiellen Menschen-Natur. Recht der Stärke. Determinirter Antimoralism.*

Schon im gemeinen Leben beruft man sich auf dieses angebliche Recht der Stärke sehr häufig, und fast jeder Sieger pflegt mit solcher Zuversicht darauf zu trotzen, daſs es schon deswegen nicht unwichtig wäre, die Realität dieser Idee zu untersuchen. Aber wir brauchen keinen herkulischen Taugenichts und keinen stolzen, von Leidenschaften hingerissenen Usurpator zum Repräsentanten dieser Meynung zu machen; die frechste Unverschämtheit der Grundsätze, die barokkeste Abentheuerlichkeit der Ideen hat wenigstens an Einem Philosophen ihren Verehrer und Apologisten gefunden. Wir finden hier mehrere in einigen der alten zügelloseren Sophisten und in dem Spinoza. Plato läſst einen Schüler der Sophisten, den Kallikles, in seinem Gorgias also sprechen: *)

„Von Natur ist das Schlimmere auch das Schädlichere, nemlich das Unrechtleiden; nach dem Gesetze ist es aber das Unrechtthun. Denn kein edler Mann läſst sich Unrecht thun; das

*) Die Uebersetzung ist aus Tennemanns Geschichte der Philosophie (Th. 2. S. 399.) entlehnt.

duldet nur ein Sklave, der nicht des Lebens werth ist, der bei Beleidigungen und Kränkungen weder sich noch den Seinigen zu helfen und zu rathen weiſs. Diejenigen, von denen die Gesetze herrühren, waren, denke ich, schwache Menschen, welche die gröſsere Zahl ausmachen. Gesetze, Lob und Tadel, alles wurde daher auf ihren eignen Vortheil berechnet; um die Stärkeren abzuschrecken, gröſsere Vortheile sich zu erringen, als ihnen ihre Schwäche erlaubte, hieſs es: es sey schändlich und ungerecht, vor Andern etwas voraus haben zu wollen, und in diesem Bestreben bestehe das Wesen der Ungerechtigkeit. Freilich sehen sie gern, wenn sie als geringere Menschen doch nicht weniger besitzen als andere. Daher wird durch die Gesetze das Mehrhabenwollen für unrecht und unmoralisch erklärt. Allein die Natur erklärt sich deutlich genug für ein anderes Recht: daſs der Bessere und Mächtigere mehr habe als der Geringere und Schwächere. Das ganze Thierreich, ganze Staaten und Geschlechter unter den Menschen beweisen es, daſs der Stärkere das Recht hat, den Schwächeren zu seinem Vortheile zu be-

herrschen. Denn aus welchem anderen Rechte hätte Xerxes die Griechen, und sein Vater die Scythen bekriegt? Gewiſs, sie hatten den richtigen Begriff von Recht gefaſst, und befolgten das Gesetz der Natur; aber freilich nicht dasjenige, was in unseren Staaten gilt. Denn von Jugend auf wird uns vorgepredigt, es sey so schön und gerecht, sich einzuschränken, und mit jedem Anderen in den Zustand der Gleichheit zu treten, bis man durch diese Zauberformel die edelste Natur, gleich einem jungen Löwen gebändigt und zahm gemacht hat. Sollte einmal ein Mann mit voller, ungeschwächter Kraft der Natur auftreten, er würde alle eure Zaubereien und Beschwörungen lösen, eure widernatürlichen Gesetze mit Füſsen treten, sich zu eurem Herrscher aufwerfen, und das Recht der Natur auf eine glänzende Art geltend machen."

Bei dem Spinoza halten wir uns, ohne uns um seine kosmologischen und metaphysischen Ideen, worüber selbst in den neueren Zeiten noch so manche Streitigkeiten geführt sind, zu kümmern, bloſs an seine Grundsätze über das natürliche Recht, über welches

er sich zu deutlich erklärt hat, um uns hier den geringsten Zweifel übrig zu lassen. *)

„Unter einem Rechte und einer Einrichtung der Natur, sagt er, verstehe ich nichts anders als die natürlichen Regeln, nach welchen wir ein jedes Indivíd zu einer gewissen Weise des Daseyns und der Handlungen bestimmt sehen. Die Fische zum Beispiel sind von Natur zum Schwimmen, die groſsen sind zur Aufzehrung der kleineren bestimmt; mit dem höchsten natürlichen Rechte bemächtigen sich also die Fische des Wassers, mit demselben Rechte verzehren die gröſseren die kleineren. Absolut betrachtet, muſs die Natur das höchste Recht auf alles haben, was sie vermag, das heiſst, das Recht der Natur erstreckt sich so weit als ihre Macht; denn die Macht der Natur ist die Macht Gottes selbst, der das höchste Recht auf alles hat. Weil aber die gesammte Macht der Natur nichts ist auſser der Macht aller Individuen, so folgt, daſs jedes Einzelwesen das höchste Recht habe auf

*) Man vergleiche seinen Tractat. theologico-politicum. Kap. 16. S. 175; und politicum, Kap. 2.

alles, was es kann, oder dafs sich das Recht eines jeden so weit erstrecke, als sich seine bestimmte Macht ausdehnt. Wir lassen daher in dieser Hinsicht keinen Unterschied zwischen dem Menschen und den übrigen Naturwesen, zwischen den thörichten und vernünftigen, auch nicht zwischen den blödsinnigen, verrückten Menschen und den verständigen gelten; denn was jedes Ding nach den Gesetzen seiner Natur thut, das thut es mit dem höchsten Rechte, eben weil es so handelt, wie es nach seiner natürlichen Beschaffenheit handeln soll, und wie es nicht anders kann. Das natürliche Recht jedes Menschen wird also nicht durch die gesunde Vernunft, sondern blofs durch seine Begierden und seine Macht bestimmt; wo die höheren Erkenntnifskräfte und die Mittel zur Ausbildung fehlen, da ist der Mensch eben so wenig verbunden, nach den Vorschriften einer gesunden Vernunft zu leben, als die Katze nach den Gesetzen der Löwen-Natur. Wäre es ihm möglich, eben so gut nach der Vernunft als nach der blinden Begierde zu leben, so würden gewifs alle Menschen der Vernunft folgen wollen; aber jeden zieht und

bestimmt seine eigene Lust. Auch die Theologen heben diese Schwierigkeit nicht, wenn sie den ersten Grund der menschlichen Schwäche in dem Falle Adams suchen wollen. Hätte es in der Macht dieses ersten Menschen, den man doch als vollkommen und seiner Vernunft mächtig voraussetzt, gestanden, eben sowohl zu stehen als zu fallen, wie hätte er bei seinen höheren Einsichten wissentlich fallen können? Was daher jeder, als Naturmensch betrachtet, für nützlich in Beziehung auf sich hält, das darf er auch mit dem vollkommensten Rechte der Natur und auf jede mögliche Art thun. Das Recht der Natur verbietet also nichts, als was niemand will und was niemand kann; es verabscheuet weder Zwistigkeiten noch Zorn und List."

Er scheint zwar nachher einzulenken, und, wie Hobbes, gewisse Rechte der Verträge anzunehmen, indem er behauptet: „Niemand wird indessen bezweifeln, dafs es für den Menschen weit nützlicher sey, den Gesetzen und gewissen Vorschriften seiner Vernunft zu folgen. Jeder will gern sorglos und ohne Furcht, niemand will unter ewigen Feind-

schaften, unter Zorn und beständigen Intriguen leben; auch bedürfen die Menschen der gegenseitigen Hülfe sowie der Kultur ihrer Vernunft, um aus dem ersten dürftigen und thierischen Zustande hinauszugehen. Es war daher das Wohl und die Sicherheit ihres Lebens, weswegen sie sich durchaus zur Gesellschaft vereinigen mufsten, und aus dem Rechte, was jeder von Natur auf alles hatte, mufste ein kollektives Recht entstehen, was durch den Willen aller bestimmt wurde.“

Aber sobald sich der Verfasser darüber näher erklärt, so entdeckt man sogleich, dafs dieses angebliche Recht der Verträge gar kein Vernunftrecht, nicht einmal ein verbindliches Recht ist. „Das Gesetz der Natur bleibt allgemein, sagt er, dafs niemand zurücksetzt, was er für gut hält, aufser in Hoffnung eines gröfseren Guts, und dafs niemand ein Übel erduldet, wofern er nicht einem gröfseren Übel ausweichen will. Nur jene Furcht und diese Hoffnung können ihn also vermögen, seinem hohen Rechte auf alles zu entsagen. Wenn daher sein natürliches Recht blofs durch seinen Instinkt bestimmt wird, so

erhält er dadurch auch das Recht, sich, wo möglich, durch List oder Gewalt von einem eingegangenen Vertrage wieder loszumachen. Kein kluger Mensch wird sich verpflichtet glauben, einem Räuber sein Versprechen zu halten. Die Gültigkeit eines Vertrages ist also nur von der Fortdauer seines Nutzens abhängig; mit dem Wegfallen des letzten hört sogleich der ganze Vertrag auf. Es ist thöricht, jemanden zur Erfüllung eines Versprechens auf ewige Zeiten anheischig machen zu wollen, wofern man nicht zu bewirken sucht, daſs für den Treulosen aus dem Bruche eines eingegangenen Vertrages mehr Schaden als Nutzen erfolgt. — Aus jenen Prämissen folgt zugleich, daſs das höchste Recht über alle nur dem Mächtigsten, aber auch diesem nur so lange zukomme, als seine höhere Macht dauert; kein Stärkerer wird verbundon seyn, demselben zu gehorchen, wenn er nicht von selbst will."

Die Begriffe von rechtlich gut oder böse sind ihm daher vor jeder bürgerlichen Einrichtung Schimären; eben so die Ideen vom Mein und Dein. Sünde und Unrecht sind nichts

weiter als Ungehorsam, Verdienst und Recht nur Gehorsam. Alle diese Nozionen sind daher bloſs äuſsere Begriffe (notiones extrinsecae), keine Eigenschaften, welche ein gewisses inneres Wesen des Geistes bezeichnen.

Kritik.

Ohne uns hier im mindesten auf die Frage einzulassen, ob der Pantheism schon an sich zu einem determinirten Antimoralism führe *), und ohne zu wiederholen, was man schon an vielen Orten zur Widerlegung eines Rechts der Stärke eingeschärft hat, wollen wir bloſs eine Zergliederung dieses Begriffs versuchen; es gibt vielleicht kein besseres Mit-

*) Spinoza selbst hat sich über diesen Punkt oft sehr unzureichend und unbestimmt ausgedrückt. „Gott, sagt er, der absolut frei existirt, handelt auch so, nemlich, er existirt, erkennt und handelt nach der Nothwendigkeit seiner Natur. Denn es ist gar kein Zweifel, daſs Gott mit derselben Freiheit existire, womit er handelt; sowie er also nach der Nothwendigkeit seiner Natur existirt, so handelt er auch.“ Welch ein Begriff! Eine Freiheit, die aus der Naturnothwendigkeit resultiren soll!

tel, um ihn auf ewig abzufertigen, und seinen Inhalt als — baaren Unsinn zu entblöſsen. Die Idee eines Rechts ist moralisch. Ein Recht zu handeln, heiſst eine moralische Befugniſs, mit Zwang zu handeln. Was kann nun ein Recht der Stärke bedeuten? Eine moralische Befugniſs, mit Zwang zu handeln, welche durch physische Gesetze (durch materiale Übermacht) bestimmt wird! Welch ein Galimathias! eine durch moralische Gesetze bestimmte Befugniſs, die zugleich durch physische Gesetze bestimmt wird! Läſst sich ein ungereimterer Widerspruch denken? Das Moralische hebt das Physische und das Physische die Moralität auf. Wer daher von einem Rechte der Stärke spricht, der vernichtet den wahren Begriff des Rechts gänzlich, und redet bloſs von Gewalt; das Wort Recht ist hier ohne alle Bedeutung; die Kraft zu zwingen liegt schon in dem Begriffe der Stärke. Schon Rousseau hat dieſs sehr richtig gesehen: „Man sieht, sagt er, daſs das Wort Recht die Gewalt nicht verstärkt; es bedeutet hier ganz und gar nichts.“ Spinoza lieſs sich durch das Wort Natur, was doch auch ohne

Widerspruch das Intelligible und Moralische im Menschen begreift, zu einer bloſs materiellen Ansicht der Sache verführen.

Um diese Meynung vollständig zu widerlegen, müſste man also zeigen, daſs der Mensch wirklich eine moralische Natur habe. Aber wir freuen uns, diese ganze Argumentazion umgehen zu dürfen. Nicht einmal der moralische Skeptizism hat zu irgend einer Zeit Glück gemacht; eine offene Sittenläugnerei wird es noch weniger machen. Wir können die ganze Sache desto ruhiger dem reinen Menschensinne anheim stellen, da sie mehr zu den Elementen der Ethik als der Rechtskunde gehört.

Da es für manchen Denker keine besseren Gründe als handgreifliche oder anschauliche gibt, so dürfte man nur den Fall setzen, daſs die Thiere ungefähr gerade so viel Verstand hätten, um unter sich ein Analogon von Recht einführen zu können. Was würde das erste Gesetz dieses thierischen, wenn auch höchst mangelhaften, Rechts seyn? Nur Einschränkung der Anmaſsungen der Stärke.

Jedes andere Gesetz ohne dieses wäre eben so thöricht als fruchtlos.

Desto auffallender ist es, daſs noch jetzt Menschen fähig seyn können, ein solches Recht anzunehmen, oder nur den Schatten desselben einer Vertheidigung werth zu achten. Und dennoch! inaudibile dictu! wir finden unter diesen Menschen sogar einen berühmten Philosophen, dessen neue oder neu gewandte Sophismen wir nicht übergehen dürfen, und wenn es auch nur um der Schwachen willen geschähe.

„In der Vernichtung des Eigenthums, sagt Wagner, *) ist ein Verhältniſs zwischen der subjektiven Kraft und Empfänglichkeit, und (zwischen) dem objektiven Besitze. Denn welche Natur wenig verlangt, diese wird nach wenigem streben. Dieses Verhältniſs aber der Kraft zu dem Besitze ist das Recht des Stärkeren, welches das erste und heiligste Recht ist, und sich geltend machen wird, wie man es auch immer zu hemmen bestrebt sey. In

*) J. Wagners System der Idealphilosophie etc. S. 166.

den Zeiten des Faustrechts erobert der Tapfere, in den Zeiten der Aufklärung bereichert sich der Verschlagene. Es bleibt also einem natürlichen Zeitalter aufbewahrt, dem hohen Geiste und Gemüthe die Fülle der Güter zu gewähren. Denn dieses ist das Recht der Natur, daſs der besitze, der zu genieſsen (verwalten) versteht.“

In der That sind diese Grundsätze ihrer Seltsamkeit ungeachtet nicht ohne Wirkung geblieben. Sogar ein bekannter Zeitungsschreiber *) hat sie zu einer Schmeichelei genutzt, welche selbst dem Geschmeichelten, dem berühmten Sieger Österreichs und Preuſsens nur — verächtlich seyn kann. Da er aber seine Schmeicheleien noch mit dem Gewande der Philosophie ausgeschmückt, und in einer gelehrten Note mit den angeführten Worten, wie mit ein paar philosophischen Fetzen behängt hat, so sind sie eine Sünde, welche die kriechende Vernunft nicht allein an den Rechten der Menschheit, sondern auch an

*) Nazional - Chronik der Teutschen, 13 St. 1806.

der besseren Vernunft des Siegers begeht, und welche die öffentlichste Rüge verdient.

Er nennt den Satz vom Rechte der Stärke sogar einen „in einem schönen Sinne erweislichen Grundsatz", und will durch jene wagnerische Argumentazion allen Schein der Gottlosigkeit von dem Ausspruche des Spinoza wegwischen: Unuscujusque hominis jus eousque se extendit, quousque ejus potentia se extendit. Hätte er sich doch erst nach der Wahrheit des Sinnes erkundigt; er würde dann die Heiligkeit dieser Wahrheit nicht durch sein Phantom von Schönheit prostituirt haben.

Mit soliden Grundsätzen gegen solche Philosopheme zu Felde zu ziehen, wäre indessen beinahe vergebliche Mühe. Gegen alle Razen von Köpfen, in welchen die Ideen nur durch Kühnheit zur Wahrheit gedeihen, und wo die Galanterie des Schönheitssinnes alle einfachen Gebote der Vernunft, wie ungebetene Gäste, zurückdrängt, sind die Grundsätze der alten Vernunftlehre nichts mehr, als was Kugeln von Quecksilber gegen hochaufgethürmte Verschanzungen sind. Nur hand-

greifliche Thatsachen sind noch zuweilen im Stande, gegen solche Wälle zu stürmen.

Daſs eine Macht, welche auf das bloſse Recht der Stärke, oder richtiger, auf bloſse Stärke gebaut ist, zu den ungewissesten und flüchtigsten gehört, will ich nur im Vorbeigehen anführen; der Verfasser hätte dieſs schon von Rousseau lernen können. „Der Stärkste ist niemals stark genug, um über Andere immer den Stärkeren zu spielen, wofern er seine Macht nicht in ein Recht, und den Gehorsam nicht in eine Pflicht verwandelt.“ Bei jeder einfallenden Krankheit des Machthabers, bei jeder zufälligen, besonders bei der nothwendigen Abnahme seiner Kräfte im Alter, muſs ein Recht, das von der physischen Stärke allein ausgehen soll, plötzlich oder allmählig abnehmen, und seinen Platz einer jüngeren Stärke einräumen. Selbst die kollektive Macht eines gesellschaftlichen Ganzen, welche durch den Zuwachs von jungen Bürgern an der Hand einer weisen Regierung keinen Abgang an physischen Kräften erleidet, kann ihre dauerhafte Begründung nie durch die Stärke allein, sondern mehr durch die List oder Weis-

heit desjenigen Repräsentanten erhalten, der diesen mächtigen, für sich selbst unbehülflichen Körper mit seinem Geiste zu beseelen und für seine höheren Zwecke zu gebrauchen versteht.

Aber freilich... unser Zeitungsschreiber wird diesen Satz mit vollen Händen zugeben, wofern er sonst die wahren Mysterien seiner Philosophie kennt. Was geht unsere modernen Philosophen die flüchtige Dauer des Rechts an? Wir leben in einer Welt der Erscheinungen, und für launenhafte, w e c h s e l n d e Ephemeren bedarf es keines e w i g e n Rechts. Das Recht hängt an der Kraft, wie der Blüthenstaub an der Blume; sinkt oder verblühet die Kraft, so altert und stirbt auch das Recht. Der wahre Philosoph kennt nichts Ewiges und Daurendes, als das absolute All-Eine, die unsichtbare Indifferenz des Weltganzen; in allem, was sich zu einer materiellen Erscheinung differenziirt, sieht er nur ein vorübergehendes Kommen und Schwinden, ein schönes Wechselspiel der unendlich reichen und unendlich mannichfaltigen Mutter Natur.

Aber viel schlimmer ist es, dafs jenes herr-

liche Recht des Stärkeren auf unserm Globus der Erscheinungen mit einem weit gefährlichern Feinde zusammenstöſst, als mit der Abnahme der Kräfte. Unser Zeitungsschreiber hätte davon nicht schweigen sollen; sein philosophischer Gewährsmann hat ihm diesen neuen Gegner nahe genug vor den Gesichtskreis gerückt. Denn eine Kriegslist wird sein Stillschweigen doch wol nicht seyn sollen; wenigstens würde sie nicht weiter als die Klugkeit mancher Kinder gehen, welche sich vor einer fürchterlichen Erscheinung dadurch in Sicherheit stellen wollen, daſs sie die Augen zudrücken. „Zu den Zeiten des Faustrechts erobert der Tapfere, und in den Zeiten der Aufklärung bereichert sich der Verschlagene.“ Die Stärke findet also in einem gewissen Zeitalter eine ungebetene Widersacherin, der sie das Feld räumen muſs, an — der List; und sonach erhalten wir jetzt eine neue Instanz, das Recht der List. Welche unseligen Folgen diese neue Autorität für die Philosophie des Zeitungsschreibers hat, ist nicht zu berechnen. Denn da die List, als höchste rechtliche Majestät, sogar von denjenigen Mit-

teln für ihre Zwecke Gebrauch machen darf, welche nach dem ehrlichen Glauben anderer Menschen für unedel, unrecht, für frevelhaft gelten, da sie zugleich in jedem anders organisirten Kopfe die seltsamsten Nuanzen annimmt, die sich von keinem fremden Geiste wie Sonnenfinsternisse berechnen oder wie die Schneckengänge der Dummheit vorherwissen lassen, die Stärke hingegen immer nur nach den einfachen Direkzionen des Hebels und der Schwerkraft verfährt: so fällt es auch leicht in die Augen, daſs das Recht der List, wie das berüchtigte Recht des hobbesischen Naturstandes, ins Unendliche gehen und sich über die Stärke eine Überlegenheit erschleichen werde, welche das erste heilige Recht unseres Natur-Philosophen lieblos entheiligt. Sobald wir aber eine philosophische Rechtslehre, nicht — des Rechts, sondern der List erhalten, so wird jedem teufelischen Fanatiker oder schleichenden Bösewichte zugleich die Befugniſs ertheilt, einen zweiten Ravaillac durch ein paar vorgeheuchelte Obligazionen auf die Freuden des Paradieses, oder durch welche Mittel er will, dahin zu vermögen, daſs er über den besten

Fürsten das Schicksahl Heinrichs des vierten verhängt. Eine Philosophie, welche zu solchen Groſsthaten berechtigt, hat dann auch alles geleistet, was man vernüftigerweise von ihr fodern kann. Sie hat selbst das anscheinend Unmögliche möglich gemacht, sie hat uns eine praktische Wissenschaft aufgestellt, in deren weite Räume sich alles — die ganze Unendlichkeit des menschlichen Dichtens und Trachtens mit allen Gaunereien, Schurkereien, Banditenstreichen, Höllenmaschienen, verlarvten und peinlich - langsamen Mordthaten, mit allen Hochverräthereien am Staate und an der gröſseren Menschheit hineinpfropfen läſst.

Der Grund aber, weswegen das Recht des Stärkeren das erste und heiligste Gesetz der Natur seyn soll, ist eben so philosophisch, als die ganze Behauptung. Es soll ein genaues Verhältniſs zwischen der subjektiven Kraft und Empfänglichkeit und zwischen dem Besitze, oder deutlicher, zwischen der Kraft und dem Genuſs-Vermögen statt finden. Nicht einmal durch die Eigenschaften des Thierreichs, in welchem die Stärke übrigens einen rücksichtslosen Despotism übt, wird diese Bemerkung be-

stätigt. Der Löwe und Elephant sind nie so unersättlich gewesen, als die Hyäne, der Tiger und Wolf, welche ihnen doch an Macht weit nachstehen müssen. Einige denkwürdige Beispiele werden uns gleich nachher zeigen, daſs auch die Naturgeschichte des Menschen in dieser Hinsicht weit edlere Resultate als jene schlagfertige Rechtslehre aufstellt.

Aber auch nur einem natürlichen Zeitalter soll es aufbehalten seyn, dem hohen Geiste und Gemüthe die Fülle der Güter zu gewähren. Einem natürlichen! ja wohl, einem solchen, wo erst alle Schaalen und Flittern der Kunst von dem Menschen abgefallen seyn müssen, wo er endlich für den Himmel eines reinen Naturstandes gereift ist — nicht für jenen ersten rohen Stand der Natur, wovon manche Kompendien eines ungeläuterten natürlichen Rechts sprechen, und wo der Mensch brutal genug ist, keinem anderen Geschöpfe zu gewähren, was er selbst haben kann; sondern für jenen, wo sich die Kunst selbst zur höchsten Natur sublimirt hat, wo von allem, was Gelehrsamkeit, Groſsgeistigkeit, Aufklärung und Verfeinerung heiſst, wie durch

einen Prozeſs der **höchsten Chemie**, nur die feinsten, ätherischen, höchst rektifizirten Residuen zurückbleiben werden. Wie traurig, daſs wir alle noch die Zeitgenossen des gegenwärtigen groben Schlacken-Zeitalters seyn müssen, um von jener erhabnen Resignazion des gemeinen Haufens gegen die hohen Geister nicht zeugen zu können! Euch künftigen **Newtons**, euch **Colberts**, euch **Kanten**, **Leibnitzen**, **Camillus**, **Rousseaus** und Andern von eurem Gepräge wird dann der schöne Genius einer herrlichern Zeit die hohe Fülle der Güter gewähren, die eurem Genuſs-Vermögen gebührt. Wer nicht, wie ihr, das Genieſsen im Groſsen versteht, der möge immerhin darben *von — Rechts wegen!!!*

Schade nur, daſs diese groſsen, mächtigen Geister, der Stolz ihrer Nazion, in ihren Wünschen auch gerade die bescheidensten waren. Nie hat es wol ein gröſseres Muster der eingeschränkten Begierden gegeben, als den Camillus, und wenige Menschen haben sich auf das Genieſsen so schlecht verstanden, als Leibnitz. Es ist aber eine herrliche Sache, daſs die Parenthesen auch zur Unterschiebung eines

neuen Begriffs taugen, wenn der erste nicht in alle Formen passen will. Die eigentliche Kunst des grofsen Geistes liegt, wie uns die Parenthese zu dem Worte genieſsen besagt, in dem Verwalten. Der Verfasser hätte nur noch eine einzige Parenthese gebraucht, um das Verwalten wieder durch das Verschwenden zu erläutern. Dann hätte er auch wie ein würdiger Philosoph verfahren; er hätte seinen Begriff durch alle Gradazionen verfolgt, und sonach im eigentlichsten Sinne erschöpft. Aber Leibnitz verstand auch die Philosophie des Verwaltens so wenig, dafs er mit seinem überflüssigen Gelde nichts anzufangen wufste, als es ruhig und gleichgültig in den Koffer zu legen. Hätte er vorausgesehen, dafs seine Schwester über diesen unerwarteten, plötzlich entdeckten Fund auf der Stelle vor Freuden sterben werde, er würde sich freilich besser auf's Verschwenden gelegt haben, und sollte es nur — aus Mitleiden geschehen seyn.

Wir wundern uns höchlich, dafs der Philosoph eines solchen Materialismus seinen Tarif der Rechte nicht noch mit dem Rechte der Schönheit vermehrt hat. Denn dafs die

Schönheit oft viel mächtiger als die Stärke und überwältigender als die Verschlagenheit wirkt, daſs sie nur zu oft den Triumph genieſst, die gröſste Stärke und die weitsehendste Klugheit und den unerschöpflichsten Witz zu ihren Füſsen zu legen, dieſs wird hoffentlich kein Naturphilosoph läugnen, der die Natur in allen Zweigen ihres Wirkens, in den süſsen Regungen der Sensibilität und Irritabilität wie in den rohen Impulsen des Mechanismus durchforscht hat. Wenigstens in dem Wörterbuche unserer Schönen und in der Romanensprache ist das Recht der Schönheit keine Anomalie mehr. Wollte er aber noch weiter gehen, und auch hier ein Verhältniſs zwischen der Schönheit und der Empfänglichkeit für den Genuſs behaupten, so würde er abermals mit aller Wahrheit in Fehde gerathen. Denn die reizendsten, schönsten, anmuthigsten Mädchen sind eben so oft die bescheidensten und anspruchlosesten, als die häſslichsten, bucklichsten, unfläthigsten Phrynen die unersättlichsten und herrschbegierigsten sind.

Überhaupt herrscht in diesen wenigen Gedanken eine Verwechselung und Unsicherheit

der Begriffe, welche an sich schon Mistrauen erregt. Es war anfangs von einer physischen Kraft, von einem Rechte des Stärkeren, als dem ersten heiligen Gesetze der Natur die Rede. Nachher tritt schon die Verschlagenheit an ihre Stelle, welche in aufgeklärten Zeiten das Recht des Stärkern usurpiren soll. Endlich kommt (um die heilige Trias auch in der Rechtsphilosophie vollzählig zu machen) der hohe Geist und das hohe Gemüth an die Reihe, welche doch beinahe eben so weit von der bloſsen Verschlagenheit als von der physischen Stärke entfernt liegen.

Das Gelindeste, was man also am Ende von dieser *Philosophey* sagen kann, ist:

sie weiſs selbst nicht, was sie will !!!

Ende des ersten Theils.

Druckfehler und Verbesserungen.

S. 24. Z. 13. ist hinter den Worten anpassend arbeitet, folgender Satz einzuschalten: „Nur in Hinsicht auf diese gewöhnliche Erscheinung hat auch das Wort link oder linkisch die bekannte Nebenbedeutung des Unbehülflichen, Ungeschickten erhalten."

S. 48. Z. 11. lies uns statt ns.

— Z. 1. von unten lies bestimmter statt bestimmster.

S. 63. Z. 14. zu den Worten: das beide Begriffe vermischte, fehlt die Anmerkung: Man vergleiche über Plato's Ideen von der Sittlichkeit überhaupt: de rep. I. S. 197. IV. S. 329. 358. IX. S. 260. 276. X. S. 331. De legg. I. S. 18. V. S. 213. IX. S. 20. 47. Phaedo, S. 148. Phaedr. S. 301. Gorg. S. 100. 106. 115. 131. Phileb. S. 308. Alcib. I. S. 65. Crito, S. 110. Meno, S. 331.

S. 64. Z. 10. sind die Worte: als höchster — Natur in eine Parenthese zu schliessen.

S. 80. Z. 15. lies Voraussetzung statt Verausetzung.

S. 93. Z. 4. von unten ist das Wort schon auszustreichen.

S. 121. Z. 3. ist hinter den Worten: als Tugend, verfolgten, folgender Absatz einzuschalten:

Nach einer befriedigenden, mehr als scheinbaren oder nur versuchten Unterscheidung zwischen den Rechts- und Tugendpflichten suchen wir in den meisten dieser Systeme umsonst. Der beschränkte Gesichtspunkt, der das Total der Pflichten und Tugenden nur personifizirt,

als Eigenschaft eines erhabenen Individuums, zu betrachten pflegte, lieſs auch nicht einmal den Gedanken aufkeimen, daſs das Recht ein besonderes System von Verbindlichkeiten ausmache, daſs zwischen demselben und der Moral nicht, wie zwischen den andern einzelnen Tugenden und der Moral überhaupt, das Verhältniſs der Art zu der Gattung, sondern ein Verhältniſs eigner Art statt habe.

Mit jenen Systemen u. s. w.

S. 127. Z. 1. lies Grundprinzipien statt Grundprincipien.

S. 152. Z. 1. von unten lies dieselben statt dieselbe.

S. 161. Z. 2. von unten lies ihre Namen statt ihren.

S. 188. Z. 4. von unten lies juridisch-exegetischen statt juridischen exegetischen.

S. 283. Z. 2. lies aufstellen zu wollen statt aufzustellen.

S. 288. Z. 1. von unten lies armseligem statt armseligen.

als Eigenschaft eines erhabenen Individuums, zu betrachten pflegte, liefs auch nicht einmal den Gedanken aufkeimen, dafs das Recht ein besonderes System von Verbindlichkeiten ausmache, dafs zwischen demselben und der Moral nicht, wie zwischen den andern einzelnen Tugenden und der Moral überhaupt, das Verhältnifs der Art zu der Gattung, sondern ein Verhältnifs eigner Art statt habe.

Mit jenen Systemen u. s. w.

S. 127. Z. 1. lies Grundprinzipien statt Grundprincipien.

S. 152. Z. 1. von unten lies dieselben statt dieselbe.

S. 161. Z. 2. von unten lies ihre Namen statt ihren.

S. 188. Z. 4. von unten lies juridisch-exegetischen statt juridischen exegetischen.

S. 283. Z. 2. lies aufstellen zu wollen statt aufzustellen.

S. 288. Z. 1. von unten lies armseligem statt armseligen.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Henrici, Georg,

Ueber den Begriff und die letzten Gründe des Rechts ein historisch-kritisch-szientifischer Versuch zur Begründung einer philosophischen Rechtslehre
Bd.: 1

Hannover 1822

Jur.is. 79 m-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10740230-8